4. Heft Dreiunddreißigster Band

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

Herausgeber: Prof. D. A. Schlatter, Tübingen
Prof. D. W. Lütgert, Berlin

Jesus als Weltvollender

von

D. Dr. Joachim Jeremias
Professor in Greifswald

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann

Beiträge
zur
Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter — Prof. in Tübingen
und
D. W. Lütgert — Prof. in Berlin

---

33. Band
4. Heft

Jesus als Weltvollender

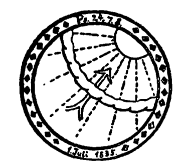
von

D. Dr. Joachim Jeremias, Professor in Greifswald

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1930

Jesus als Weltvollender

Von D. Dr. Joachim Jeremias
Professor in Greifswald



Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1930

Inhalt.

Jesus als Weltvollender.

Die altprotestantische Dogmatik unterschied im Lehrstück „Vom Heilswerke Christi" ein dreifaches Amt Christi:

1. das munus propheticum, das prophetische Amt Christi,
2. das munus sacerdotale, das hochpriesterliche Amt Christi und
3. das munus regium, das königliche Amt Christi.[1])

Wir sind auch heute über diese Erkenntnis nicht hinausgekommen. Eine neutestamentliche Theologie, die die Hoheitsaussagen Jesu über sein messianisches Amt, wie sie in den Evangelien vorliegen, zu entfalten sucht, wird irgendwie auf diese dreifache Erkenntnis geführt. Jesus tritt auf als der gottgesandte Prophet,[2]) der in der Kraft des Gottesgeistes den abschließenden Willen Gottes verkündigt[3]) und der in göttlicher Vollmacht die abschließende Heilsverkündigung darbietet, um die er die messianische Heilsgemeinde sammelt.[4]) Aber er will mehr sein. Seinen Jüngern offenbart er sich — zum letzten Male bei der Passahfeier am Abend vor seinem Tode — als den Sünderheiland, der sein Leben stellvertretend für die Vielen, Juden wie Heiden,[5])

---

[1]) K. Hase, Hutterus redivivus. Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche[12], Leipzig 1883, Locus XV: De Christi Opere salutari § 99—102.

[2]) Mk. 6, 4; Mth. 23, 37; Mk. 12, 1—12; Lk. 13, 33; Joh. 6, 14; 7, 40.

[3]) Mth. 5, 17—48. [4]) Mth. 5, 3—16; Lk. 15.

[5]) Mk. 14, 24: „vergossen für viele". Das Wort „viele" stammt aus Jes. 53, 11—12, wo, wie namentlich Jes. 52, 15 beweist, mit rabbîm die Völkerwelt gemeint ist.

zur Auslösung[1]) in den Tod gibt. Aber auch damit ist das Letzte nicht gesagt. Er ist der Messias, der König der Gottesherrschaft, der den Satan überwindet, der sich in himmlischer Majestät zur Rechten Gottes auf den Wolken offenbaren wird, um das letzte Gericht abzuhalten und als der Weltvollender auf der verklärten Erde seine Herrschaft zu errichten.

Von diesem dritten, dem königlichen Amt Jesu — und zwar unter ausdrücklicher Beschränkung auf die Hoheitsaussagen Jesu, wie sie uns in den Evangelien vorliegen — soll im folgenden die Rede sein.

I.

Jesus als Weltvollender in der Niedrigkeit.

Wir gehen bei unserer Betrachtung am besten aus von der Geschichtsauffassung der Bibel, die von der unseren so grundverschieden ist. Denn die Bibel Alten wie Neuen Testaments macht Ernst mit dem Gedanken der Weltregierung Gottes, und darum ist für sie die Weltgeschichte nicht ein schicksalhaftes Naturgeschehen, sondern die Offenbarung einer göttlichen Weltordnung — in Gericht und Gnade, in Gnade und Gericht. Darum vollzieht sich für die Weltanschauung der gesamten Bibel[2]) die Weltgeschichte im Kreislauf: von Gnadenzeit zu Gerichtszeit, von Segenszeit zu Fluchzeit, von Schöpfung zu Vernichtung

[1]) Mk. 10, 45.

[2]) Über das Kreislaufdenken des Vorderen Orients vgl. Alfred Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur², Berlin-Leipzig 1929, Kapitel 6. Ein klassisches Beispiel für die Zeit Jesu ist das Gebet Pseudo-Esras: IV. Esra 3, 4—36. Vgl. die Einteilung des Geschichtsverlaufs in 12 (Wolkenvision der syr. Baruch-Apk. 53—72), 10 (Zehnwochen-Apk. des äth. Henoch-Buches 93, 1—10; 91, 12—17) und 7 Perioden (rabbinische Literatur).

und Neuschöpfung, im wechselnden Kreislauf, von Äon zu Äon, von einer Weltzeit zu der anderen.

Ein Beispiel möge diesen Kreislaufgedanken veranschaulichen. Im Anfang schuf Gott aus dem Nichts[1]) Himmel und Erde. Am Anfang der Weltgeschichte steht das Paradies als die Offenbarung der Reinheit des göttlichen Schöpfungswillens; die paradiesische Welt ist frei von Sünde und darum frei von Tod, Leid und Vergänglichkeit. Jesus redet von dieser Reinheit des göttlichen Schöpfungswillens, wenn er in dem Gespräch über die Ehescheidung sagt: „Am Anfang war es nicht so"[2]): am Anfang gab es keine Lösung der Ehe, am Anfang steht der paradiesische Zustand der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, in dem die Ehe noch nicht durch die menschliche Sünde getrübt und zerstört ist. In diesen Gedanken hat auch der biblische Begriff der Buße seine Wurzeln. T^{e}šūbhā heißt Umkehr, nämlich die Umkehr des sündigen Menschen zu der Reinheit des göttlichen Schöpfungswillens;[3]) es ist kein Zufall, daß Johannes der Täufer den Bußruf erhebt. Er weiß sich als den Vorläufer, der nach der Lehre der Zeit dem Messias den Weg dadurch bereiten sollte, daß er die Apokatastasis,[4])

---

[1]) Röm. 4, 17. [2]) Mth. 19, 8.

[3]) Joh. Jeremias, Das Evangelium nach Markus, Chemnitz 1928, S. 27.

[4]) LXX Mal. 4, 6; Mth. 17, 11. Die rabbinischen Aussagen über die Aufgaben des Vorläufers (Billerbeck IV 2, 792—798) haben die äußere und innere Wiederherstellung des Gottesvolkes zum Inhalt: er stellt die Reinheit Israels wieder her, indem er die illegitimen Familien ausscheidet, Frieden stiftet, Lehrstreitigkeiten schlichtet, die Zerstreuten sammelt, die verborgenen heiligen Gerätschaften des ersten Tempels wiederbringt und zur Buße ruft. Diese Aussagen der rabbinischen Literatur werden bestätigt und ergänzt durch ein Zeugnis aus den Tagen Jesu, die Fragmente der Gemeinde des Neuen Bundes (ed. Schechter, Cambridge 1910); es sind Texte einer jüdischen Sekte, die im ersten vorchristlichen Jahrhundert nach Damaskus auswanderte und die in ihrem Führer den verheißenen Vorläufer erblickt hatte. Die Apokatastasis erfolgt nach dieser Schrift durch die „gerechten Satzungen (XX 33) des Vorläufers.

die Wiederherstellung des paradiesischen Zustandes durch den Messias, vorbereitete. Diesen Beruf erfüllt der Täufer, indem er seinen Zeitgenossen zuruft: „Tūbhū, kehrt um zur Reinheit des göttlichen Schöpfungswillens! Denn die Königsherrschaft Gottes steht vor der Tür!"[1] Neben dem Reinheitswillen Gottes offenbart die Schöpfung den Liebeswillen und Erlösungsratschluß Gottes. Wenn es im Gleichnis Jesu vom Endgericht heißt: „Kommt her, ihr von meinem Vater Gesegneten, ererbet die Königsherrschaft, die seit der Schöpfung der Welt für euch bereit steht,"[2] so erklärt er damit die Königsherrschaft Gottes für präexistent. Sie gehört zur Schöpfung. Schöpfung und Erlösung sind das Werk desselben heiligen Liebeswillens Gottes.

Aber die Menschen verdarben den reinen Schöpfungswillen Gottes. Die Sünde zerstörte die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Gott muß den Cherub vor die Paradiesestür stellen. Immer mehr nimmt die Sünde überhand, sie wird zur offenen Frechheit gegen Gott. Bis Gott mit starker Hand eingreift und sein Gericht walten läßt, indem er die gottlose und verderbte Welt in der Sintflut zurücksinken läßt in das Chaos der Urflut. *Der erste Kreislauf ist geschlossen.*

Aber Gottes Barmherzigkeit ist noch nicht zu Ende. Sein Gnadenwille läßt noch einmal einen Schöpfungstag anbrechen. Noch einmal weht der Geist Gottes über den Wassern;[3] die Taube bringt das Friedensblatt vom Ölbaum;[4] der Regenbogen strahlt auf;[5] wieder steht ein erster Mensch, Noah, am Anfang einer neuen Schöpfung Gottes und pflanzt den Weinstock, das Symbol der Heilszeit.[6] Eine

---

[1]) Mth. 3, 2. [2]) Mth. 25, 34. [3]) Gen. 8, 1.
[4]) Gen. 8, 11. [5]) Gen. 9, 13.
[6]) Gen. 9, 20. Über den Weinstock s. S. 27—29.

Neuschöpfung aus dem Chaos: das Erste ist vergangen: siehe, es ist alles neu geworden. Ein zweiter Kreislauf hebt an. Aber wieder nimmt die Sünde überhand; es folgt wieder der Abfall eines unbußfertigen Volkes. Wieder muß Gott Gericht halten. Israel muß nach Ägypten, in das Land der Unterwelt und des Todes. Wieder ist ein Kreislauf geschlossen.

Und wieder erbarmt sich Gott und wieder führt er eine neue Segenszeit, eine Neuschöpfung, herauf. Er erlöst sein Volk durch Moses aus dem Gefängnis und läßt es in das Gelobte Land ziehen, wo Milch und Honig fließt, Trank und Speise der Heilszeit und des Lebens.[1]) So geht es weiter. Erneuter Abfall, erneutes Gericht: das babylonische Exil. Und neues Erbarmen Gottes, der sein Volk aus der Fremde heimführt.

So läuft die Weltgeschichte von Äon zu Äon im Kreislauf — eine ununterbrochene Folge von Gnadenoffenbarungen und Gerichtshandlungen, von Schöpfungsakten und Vernichtungstaten des lebendigen Gottes, der unveränderlich ewig derselbe bleibt.[2]) Bis einst die letzte unerhörte Empörung der Sünde gegen Gott erfolgt, die letzte große Fluchzeit anbricht, in der der Satan den Tempel Gottes erstürmt, in der die engsten Familienbande mißachtet werden, in der sogar die Kräfte der Natur sich gegen Gott empören und die Gestirne die ihnen von Gott vorgeschriebene Bahn verlassen[3]) — und dann Gott das letzte Gericht über den Kosmos hereinbrechen läßt, den Satan vernichtet und die Welt dem Feuer übergibt.[4]) Dann ist die Stunde der

---

[1]) Alfred Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients[4], Leipzig 1930, S. 674.

[2]) Apk. 1, 8. [3]) Jes. 13, 10; 34, 4; Mk. 13 Par.; 2. Thess. 2, 1—12.

[4]) Die Vernichtung der gegenwärtigen Welt durch Feuer ist eine Vorstellung, die sich durch das ganze Neue Testament zieht, s. u. S. 70 f.

letzten Neuschöpfung gekommen, der Weltenfrühling, die Weltverklärung. Der Satan ist entmächtigt; der Gottesgeist waltet in einer verklärten Welt; das verlorene Paradies ersteht neu: der Lebensbaum grünt und das Lebenswasser fließt. Das ist die Vollendung des Schöpfungswillens Gottes in der Weltvollendung. Dann hört der Kreislauf auf. Die durch die Sünde gestörte und zerstörte Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch ist wiederhergestellt. Gott ist alles in allem.

Wir empfinden: die Geschichtsauffassung der Bibel ist grundverschieden von der unsrigen. Wir Abendländer stehen unter der Herrschaft des Entwicklungsgedankens; die Weltgeschichte vollzieht sich für unser Denken irgendwie in gerader Linie, die nach oben strebt. Diese Geschichtsauffassung hat mit Gott nichts, aber auch gar nichts zu tun. Die biblische Geschichtsauffassung macht Ernst mit Gott. Darum sieht sie in der Weltgeschichte nicht eine immanente Entwicklung am Werk, sondern das Walten des heiligen Gottes, der sich im Kreislauf des Geschehens offenbart als den Richter über die Sünde und als den, der Sünde vergibt und Neues schafft.

Nachdem wir so den biblischen Begriff der Weltvollendung geklärt haben, wenden wir uns zu den Hoheitsaussagen Jesu und stellen als Erstes fest: Jesus ist mit dem Anspruch aufgetreten, daß mit seinem Kommen die Weltvollendung angebrochen ist.

1.

Als Jesus zum erstenmal seit seinem öffentlichen Auftreten an einem Sabbathvormittag[1]) in der Synagoge seiner

---

[1]) Sabbath: Lk. 4, 16. Vormittag: Megh. IV 1 lesen wir, daß im Sabbathnachmittagsgottesdienst keine prophetische Lektion neben der Gesetzesvorlesung stattfand.

Heimatstadt Nazareth die Schrift verlas, wozu jeder in der Schrift bewanderte männliche Israelit berechtigt war,[1]) da wählte er[2]) für die prophetische Lektion dieses denkwürdigen Tages den Abschnitt Jes. 61, 1—2 als Text:

„Der Geist des Herrn ruht auf mir, / weil er mich gesalbt hat. / Er hat mich gesandt, den Armen die Frohbotschaft zu verkündigen, / den Gefangenen die Freiheit und den Blinden das Gesicht anzusagen, / die Mißhandelten freizulassen, / das Heilsjahr Gottes zu künden."

Diese Worte wendet Jesus in seiner anschließenden Schriftauslegung auf sich selbst an: „Heute ist dieses Schriftwort, das ihr soeben vernommen habt,[3]) erfüllt."[4]) Wir müssen diese Worte, um sie voll zu verstehen, aus dem Denken der Zeit heraus erklären.

„Der Geist des Herrn ruht auf mir," mit diesen Worten bezeichnet Jesus sich als den gottgesandten Propheten. Der Geist Gottes ist in der Sprache der Zeit die göttliche Inspiration, die Berufsausrüstung des Propheten, vermöge deren er den göttlichen Willen kundzutun vermag. Aber es liegt in den Worten Jesu: „Heute ist dieses Schriftwort, das ihr soeben vernommen habt, erfüllt," ein höherer Anspruch als der Anspruch der prophetischen Sendung. Man muß wissen, daß es damals Dogma im jüdischen Volke war, daß der Geist mit dem letzten Schriftpropheten, Maleachi, er-

---

[1]) Billerbeck IV, 156—161.

[2]) Zur Zeit Jesu hatte der Vorleser des Propheten-Abschnittes noch freie Hand in der Auswahl des Textes. Das geht daraus hervor, daß der von Jesus verlesene Abschnitt (Jes. 61, 1 f.) später, als die prophetischen Texte für die einzelnen Tage festgelegt worden waren, niemals zu den festen Perikopen gehört hat (Bill. IV 170).

[3]) V. 21 wörtlich „in euren Ohren" = das Wort, das ihr soeben vernommen habt (Semitismus).

[4]) Lk. 4, 16—21.

loschen sei.[1]) Früher war es anders gewesen; die Erzväter und die Erzmütter, alle Frommen und Rechtschaffenen wurden durch den Geist in alle Geheimnisse Gottes eingeweiht. Aber als Israel die Sünde mit dem goldenen Kalb beging, hatte Gott die Gabe des Geistes auf auserwählte Männer, Propheten und Hohepriester, beschränkt. Und noch später, nach dem Tode des Propheten Maleachi, hatte Gott um der Sünde des Volkes willen nach der herrschenden Lehre ihm den Geist versagt.[2]) Seither hatte Gott nur noch durch die Himmelsstimme, die er auserwählte Männer hören ließ, zu seinem Volke geredet. Der Geist blieb versagt. Sehnsüchtig schauten die Frommen nach dem Geist Gottes aus. Aber erst wenn der Messias käme und die Heilszeit anbräche, würde der Geist Gottes wieder wehen und das ganze Volk mit der prophetischen Begabung heiligen.[3])

Dieselbe Auffassung, daß der Geist in Israel erloschen ist und daß das Kommen des Geistes den neuen, messianischen Äon ankündigt, zieht sich durch das ganze Neue Testament. Schon der Täufer kündigt den Messias als den an, der den erloschenen Geist Gottes wiederbringt.[4]) „Denn der Geist war noch nicht da, weil Jesus noch nicht verherrlicht war," sagt der vierte Evangelist zur Erklärung des Jesuswortes auf dem Laubhüttenfest, bei ihm lebendiges Wasser, den Geist, zu schöpfen.[5]) Als dann am Pfingstfeste die Geistesausgießung erfolgt, da deutet Petrus das Geschehen mit dem

---

[1]) Tos. Soṭa XIII 2 (ed. Zuckermandel, Pasewalk 1880), S. 318, 19.

[2]) Billerbeck II 127 ff. — Israel hat keine mit dem Geist ausgerüsteten Propheten 1. Makk. 4, 46; 14, 41 u. ö. — Anders die Essener (Jos., Ant. XV 10 $_5$ § 373); Lk. 2, 25 f. 36.

[3]) Damaskus-Schrift ed. Schechter, Cambridge 1910, II 12. — Midhrāš Num. 15, 19 Ende zu Num. 11, 17 (ed. Stettin 1864, 131^b 30—32) u. ö.

[4]) Mk. 1, 8. [5]) Joh. 7, 39.

Joelwort, daß Gott seinen Geist auf alles Fleisch ausgießen werde,[1]) und fügt zum Wortlaut des Joelwortes die Bemerkung hinzu, daß sich diese Verheißung auf „die letzten Tage" beziehe;[2]) wir sehen: Petrus deutet die Geistesankunft als das Zeichen, daß die Endzeit angebrochen ist. Auch eine andere Stelle, die den Exegeten Schwierigkeit bereitet hat, wird in unserem Zusammenhang klar. Paulus trifft in Ephesus Jünger, die er fragt: „Habt ihr den Heiligen Geist empfangen, als ihr gläubig wurdet? Sie antworteten ihm: Wir haben nicht einmal gehört, ob Heiliger Geist ist."[3]) Im folgenden stellt sich dann heraus, daß es sich um Anhänger des Täufers handelt. Merkwürdig! Diese Männer sind Anhänger des Täufers, der das Kommen des Geistes mit dem Messias angekündigt hatte; sie leben in einer Zeit, in der allenthalben vom Geist geredet wird — und sie sollten nichts davon wissen, was es um den Heiligen Geist ist? Die Stelle wird verständlich, wenn man beachtet, daß im griechischen Text dieselbe Wendung vorliegt, wie an der eben zitierten Stelle Joh. 7. 39, wo es heißt: *οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα* (denn der Geist war noch nicht da). Entsprechend muß Ag. 19, 2 *ἀλλ' οὐδ' εἰ πνεῦμα ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν* übersetzt werden: „Wir haben nicht einmal davon gehört, ob der Heilige Geist da ist." Daß sich die Verheißung des Täufers erfüllt hat und mit Jesus der Geist herabgekommen ist auf Jesus und seine Gemeinde, das ist das Neue, was Paulus diesen Männern verkündet. Auch an dieser Stelle ist also deutlich vorausgesetzt, daß der Geist erloschen ist und erst mit dem Messias wieder auf die

[1]) Ag. 2, 17—21 = Joel 3, 1—5.

[2]) Ag. 2, 17. Die Worte „in den letzten Tagen, spricht Gott" sind deutender Zusatz zu dem Joelzitat.

[3]) Ag. 19, 2.

Erde herabkommen wird. So allein wird auch verständlich, daß Paulus den Geist als das Unterpfand, das Angeld, bezeichnet[1]): der Geist gehört der Heilszeit an, und sein Empfang ist daher eine Anzahlung, ein Angeld auf die Fülle der Heilsgüter der Weltvollendung.

Von dieser Feststellung aus, daß auch das Neue Testament durchgängig voraussetzt, daß der Geist bei Jesu Auftreten erloschen war, erklärt sich eine andere wichtige Beobachtung. Durchgängig nämlich wird im Neuen Testament die Geistmitteilung als Neuschöpfung betrachtet. Hier braucht nur an Allerbekanntestes erinnert zu werden. „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, wer nicht wiedergeboren wird aus Wasser und Geist, der kann nicht in das Gottesreich eingehen,"[2]) sagt Jesus zu Nikodemus. Hier ist es klar gesagt: der Geistesempfang in der Taufe ist Neuschöpfung des Menschen. Denselben Gedanken spricht Paulus aus, wenn er sagt: „Ihr habt den Geist der Kindesannahme empfangen, kraft dessen wir rufen: Abba, das heißt: lieber Vater!"[3]) Der Geistesempfang in der Taufe macht den Menschen zu einer neuen Kreatur, zum Gotteskind. Und Joh. 6, 63 ist der Gedanke knapp formuliert: „Der Geist schafft Leben." Weiter erinnere man sich der Verkündigungsgeschichte, in der Maria verheißen wird, daß die Schöpfungsallmacht Gottes sich im Geist an ihr offenbaren soll;[4]) an die Schilderung der beiden Vorläufer in der Offenbarung des Johannes, die durch den Geist auferweckt werden,[5]) und endlich an die Geschichte von der Erscheinung des Auferstandenen, in der es heißt: „Und darauf hauchte er sie an und sprach: Empfanget den Heiligen Geist."[6]) Was bedeutet dieses An-

---

[1]) 2. Kor. 1, 22; 5, 5; Eph. 1, 14. [2]) Joh. 3, 5.
[3]) Röm. 8, 15. [4]) Lk. 1, 35. [5]) Apk. 11, 11.
[6]) Joh. 20, 22.

hauchen? Es wird sofort verständlich, wenn man sich der Schöpfungsgeschichte erinnert, in der Gott durch seinen Hauch Adam in das Leben ruft.[1]) Wie Gott Adam durch sein Anhauchen schuf, so haucht der Auferstandene die Jünger an, um sie durch die Geistmitteilung zu neuen Menschen zu machen. So geht es durch das ganze Neue Testament: Geistmitteilung ist Neuschöpfung; denn der Geist gehört, wie der Hebräerbrief sagt, zu den himmlischen Gaben und den Kräften des künftigen Äons;[2]) der Geist Gottes schafft die verklärte Welt und die neue, erlöste Menschheit. Erneut bestätigt sich uns: das Neue Testament teilt und bestätigt die Auffassung des Judentums seiner Zeit, daß der Geist im Volke Gottes erloschen sei und daß er erst mit dem Kommen des Messias und der messianischen Heilszeit wieder auf die Erde herabkommen werde.

Nun erst verstehen wir Jesu Wort in Nazareth in seiner ganzen Bedeutung. „Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat.“ In seiner Taufe ist Jesus mit der Fülle[3]) des Geistes Gottes gesalbt worden. Dieser Vorgang deutet nicht nur die Berufsausrüstung des Gottesknechtes für sein messianisches Amt, sondern er hat kosmische Bedeutung. Die Zeit der Dürre ist vorüber. Der Schöpfer Geist kommt wieder auf die Erde herab und leitet die Heilszeit Gottes ein. *In mir*, das ist Jesu Hoheitsaussage, *dem Träger und Bringer des Gottesgeistes, hat die Neuschöpfung, die Weltvollendung, begonnen.*

Daß dieses der Sinn des Selbstzeugnisses Jesu ist und wir nichts in den Text eintragen, das wird einwandfrei ge-

---

[1]) Gen. 2, 7. Vgl. A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients [4], Motivregister unter „Nase“.

[2]) Hebr. 6, 4—5. [3]) Lk. 4, 1: πλήρης; Joh. 1, 23: μένον.

sichert durch den Fortgang jenes Jesaja-Zitates, das Jesus in Nazareth auf sich anwendet. Als der mit dem Gottesgeiste gesalbte Heiland ist er gesandt, „den Armen die Frohbotschaft zu verkünden, / den Gefangenen die Freiheit und den Blinden das Gesicht anzusagen, / die Mißhandelten freizulassen, / das Heilsjahr Gottes zu künden“.

Evangelium für die Bettler am Geist, Haftentlassung für die in Banden Schmachtenden und Verschuldeten, Gesicht für die Blinden, Freilassung der Mißhandelten, das Gnadenjahr Gottes — das sind lauter Bilder, in denen die biblische Bild- und Symbolsprache[1]) die messianische Heilszeit, die Weltvollendung beschreibt. Daß er gesandt sei, das von den Vätern ersehnte und von den Propheten verheißene Gnadenjahr Gottes herbeizuführen, das ist Jesu Selbstzeugnis in Nazareth. Mit voller Absicht stellt der dritte Evangelist dieses umfassende messianische Hoheitszeugnis an den Anfang seiner Schilderung des Auftretens Jesu.[2]) Es besagt mit einem Wort: Ich bin der Bringer der Heilszeit.

---

[1]) In den gleichen Bildern schildert der Alte Orient die Heilszeit. Man vergleiche den folgenden Brief eines Hofbeamten an den König Asurbanipal (Konyunjik Collection des Britischen Museums Nr. 183, zitiert nach Alfred Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur², Berlin-Leipzig 1929, S. 321): „Tage des Rechtes, Jahre der Gerechtigkeit, reichliche Regengüsse, gewaltige Hochwasser, guter Kaufpreis! Die Götter sind wohlgeneigt, es ist viel Gottesfurcht vorhanden, die Tempel sind reichlich ausgestattet. . . . die Greise hüpfen, die Kinder singen, die Frauen und Mädchen . . . heiraten, . . . geben Knaben und Mädchen das Leben. Das Werfen (der Tiere) verläuft gut. Wen seine Sünden dem Tode überantwortet haben, den hat mein Herr König begnadigt. Die viele Jahre gefangen saßen, hast du freigelassen. Die viele Tage krank waren, sind genesen. Die Hungrigen wurden satt. Ausgemergelte wurden fett, die Nackten haben Kleider empfangen.“

[2]) Aus Mk. 6, 1—5 (Mth. 13, 53—58) geht hervor, daß die Nazarethgeschichte nicht in die Anfangszeit des Auftretens Jesu gehört (Klostermann, Das Lukasevangelium², Tübingen 1929, S. 61).

Auf das engste berührt sich mit der soeben besprochenen Stelle die Antwort Jesu auf die Anfrage des gefangenen Täufers. „Bist du der ἐρχόμενος,[1]) der verheißene Erlöser, oder sollen wir auf einen anderen warten," so lautet die Anfrage.[2]) Jesus antwortet nicht einfach: Ja, sondern er knüpft wiederum an zwei Jesajaworte an (35, 5 f.; 61, 1) und antwortet in der Bildsprache, in der der Morgenländer von jeher das Paradies der Urzeit und das Paradies der Endzeit geschildert hat: „Gehet hin und saget Johannes, was ihr hört und seht:

Blinde sehen, / Lahme gehen, / Aussätzige werden rein, / Taube hören, / Tote stehen auf / und den Bettlern (am Geist) wird die Heilsbotschaft verkündigt."[3])

Denn — so dürfen wir aus der soeben besprochenen Lukasstelle hinzufügen — das Gnadenjahr Gottes ist angebrochen.

Im Stil der Gegenüberstellung von Notzeit und Segenszeit, von Gerichtszeit und Gnadenzeit redet Jesus. Die Substantiva in Mth. 11, 5 handeln von dem Gericht, die Verba von der Gnade: Blindheit schlägt den Magier Elymas auf der Insel Zypern, der sich dem Evangelium widersetzt (Ag. 13, 11); die Lahmheit des Gichtbrüchigen bringt Jesus mit seiner Sünde in Zusammenhang (Mk. 2, 5); Mirjam wird aussätzig, weil sie sich gegen Moses empört hat (Num. 12, 10); stumm (Lk. 1, 20) und taub (1, 62) wird Zacharias um seines Unglaubens willen; der Tod ist der Sünde Sold (Röm. 6, 23), und die geistliche Armut ist da, wo ein Mensch vor der ganzen Schwere seiner Schuld und dem Ernst des verdienten Gerichtes Gottes steht (Lk. 5, 8). Die Befreiung von diesen Lasten ist der Segen der Heilszeit:

---

[1]) Ps. 118, 26. [2]) Mth. 11, 3; Lk. 7, 19.

[3]) Mth. 11, 4—5; Lk. 7, 22. Vgl. Ginzā 30, 2—5; 48, 7—10; Elias-Apk.

„Dann werden sich die Augen der Blinden auftun, / und die Ohren der Tauben sich öffnen. / Dann wird der Lahme springen wie ein Hirsch, / und die Zunge des Stummen wird jauchzen; / denn in der Wüste brechen Wasser hervor und Bäche in der Steppe, / und der Glutboden wird zum Teich und das durstige Land zu Wasserquellen.“[1])

So schildert der erste Jesaja die Heilszeit Gottes. „Und der Tod wird nicht mehr sein, auch nicht Leid, Geschrei und Schmerz; denn das Erste ist endgültig abgetan,“ sagt die Johannesoffenbarung von der Erlösung.[2]) Einstmals, so berichtete die Legende der Zeitgenossen Jesu, hatte Israel diese Gaben der Heilszeit besessen, damals, als Gott ihm am Sinai sein Gesetz durch Moses gab. Da gab es keine Blinden, keine Stummen, keine Tauben, keine Lahmen, keine Blöden im Volk,[3]) und dem Todesengel war die Gewalt über Israel genommen.[4]) Aber die Sünde mit dem goldenen Kalb vernichtete die Segenszeit.[5])

Es sind uralte Bilder der Gnadenzeit, die der Fluchzeit ein Ende macht, in die Jesus seine Antwort an den Täufer kleidet. In ihm sind sie Wirklichkeit geworden; sein Wirken, seine Heilungen, seine Predigt, sein Vergeben bedeuten das Ende der Fluchzeit. Wenn er in der Kraft des Schöpfergeistes Gottes[6]) die Blinden heilt und die Aussätzigen reinigt, wenn er den Bettlern am Geist das Heil der Sündenvergebung verkündigt, dann offenbart sich machtvoll die Königsherrschaft Gottes,[7]) dann sind die Kräfte des kommenden Äons am Werke, um in Jesus machtvoll die

---

1) Jes. 35, 5—7. 2) Apk. 21, 4.

3) Mekhīlthā Ex. (ed. Venedig 1545) zu Ex. 20, 18 (27ᵃ, 18 ff.)

4) Lev. Rabbā (ed. Stettin 1864) 18, 3 zu Lev. 15, 2 ff. (46ᵇ, 12 ff.).

5) Lev. Rabbā 18, 4 zu Lev. 15, 2 ff. (46ᵇ, 25 ff.).

6) Mth. 12, 28.

7) Ebenda; vgl. Mth. 13, 16—17; Lk. 10, 23—24.

Welt umzugestalten. Die Neuschöpfung der Welt hat in meinem Wirken begonnen — das ist der Sinn der Antrittspredigt in Nazareth und der Antwort Jesu an den Täufer.

2.

Neben dieses erste Beispiel für Jesu Hoheitsbewußtsein als Weltvollender sei ein zweites gestellt: Mk. 2, 18—22 Par. Jesus wird zur Rede gestellt, warum seine Jünger nicht fasten. Er wird verwiesen auf die Fastenübungen der Johannesjünger und auf das Fasten der Pharisäer, die — wir wissen es z. B. aus dem Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk. 18, 12) — zweimal in der Woche, am Montag und Donnerstag, zu fasten pflegten, um durch dieses freiwillige, überschüssige Werk für sich und stellvertretend für ihr Volk besondere Verdienste vor Gott zu erwerben. Es ist offenbar an einem der beiden wöchentlichen Fasttage der Pharisäer, als Jesus der Vorwurf entgegengehalten wird: „Fasten denn deine Jünger nicht?“

Nein. Meine Jünger fasten nicht und sie sollen, das ist mein Wille, auch nicht fasten; das ist Jesu Antwort. Wieder kleidet er seine Antwort in Bilder und gibt in einem dreiteiligen māšāl (Bildrede) den Grund für diesen seinen Willen an. Es sind drei Bilder: 1. das Bild von der Hochzeit, 2. das Bild vom Flicken und Kleid, 3. das Bild vom Wein.[1])

[1]) Die Sprüche vom Kleid und Wein (Mk. 2, 21—22) dürfen nicht als selbständige Sprüche betrachtet werden (Klostermann, Das Markusevangelium[2], Tübingen 1926, S. 32), da die Dreiung eine ausgesprochene stilistische Eigenart Jesu darstellt, die sich unabhängig bei allen drei Synoptikern findet. Beispiele für Dreiung in der Predigt Jesu: Mk. 3, 35 (Bruder, Schwester, Mutter); Mk. 4, 8 (30, 60, 100fältig); Mk. 9, 43—48 (Hand, Fuß, Auge); Mth. 5, 22 (Lokalgericht, Synedrium, Geenna); Mth. 5, 39—41 (3 Beispielsfälle); Mth. 7, 7—8 (Bitten, Suchen, Anklopfen); Mth. 7, 22 (Prophezeiung, Exorzismus, Wundertaten); Mth. 8, 20

Das erste Bild. „Können denn die Freunde des Bräutigams fasten, solange der Bräutigam bei ihnen ist? Nein, solange der Bräutigam bei ihnen ist, können sie nicht fasten."[1]) Das Bild von der Hochzeit ist der zeitgenössischen Literatur wie dem Neuen Testamente außerordentlich geläufig. „In den Tagen des Messias wird die Hochzeit sein,"[2]) heißt es im Midhrāš unter Berufung auf Jes. 54, 5. Weiter wissen wir, daß im ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhundert die Kanonizität des Hohenliedes umstritten war,[3]) obwohl bereits gegen Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts der Kanon in Palästina in seinem noch heute gültigen Umfang von 24 Büchern bezeugt ist.[4]) Was dazu veranlaßte, die Gültigkeit des Hohenliedes anzufechten, obwohl es bereits dem Kanon angeschlossen war, das geht aus folgender Aussage des R. ʿAqībhā († 135 p.) hervor: „Wer seine Stimme schüttelt (tremulierend bezw. vibrierend vorträgt) beim Vortrage des Hohenliedes auf einer Hochzeitsfeier und es (dadurch) zu einem gewöhnlichen (Hochzeits-)Gesang herabwürdigt, der hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt."[5]) Es haben

---

(Füchse, Vögel, bar 'änāšā); Mth. 10, 40—42 (Jesus, Prophet, Gerechter); Mth. 11, 7—11 (Rohr, Genußmensch, Prophet); Mth. 16, 17—19 (3 Verse zu je drei Zeilen: Thema (Z. 1) und antithetischer Parallelismus (Z. 2 bis 3)); Mth. 18, 25 (Weib, Kinder, Besitz); Mth. 23, 8—10 (Rabbi, Vater, Führer); Mth. 25, 14—30 (3 Knechte); Lk. 6, 32—34 (Lieben, Wohltun, Leihen); Lk. 9, 57—62 (3 Nachfolger); Lk. 10, 29—37 (Priester, Levit, Samaritaner); Lk. 11, 9—12 (Brot, Fisch, Ei); Lk. 14, 18—20 (3 Entschuldigungen); Lk. 14, 15—24 (3fache Einladung); Lk. 15 (Verlorenes: Schaf, Groschen, Sohn) u. ö. u. ö.

[1]) Mk. 2, 19.

[2]) Ex. Rabbā (ed. Stettin 1864) 15, 30 zu Ex. 12, 2 (43[a], 29).

[3]) Billerbeck I 516; IV 425. 428. 429. 431. 432/3.

[4]) IV. Esra 14, 45.

[5]) Tos. Sanh. XII 10, ed. Zuckermandel, Pasewalk 1880, S. 433, 26. Vgl. b. Sanh. 101[a] Bar.

sich danach zwei Auffassungen des Hohenliedes gegenübergestanden: die einen deuteten es profan, die anderen deuteten den Bräutigam auf Gott oder den Messias, die Braut auf die Gemeinde. Die Tatsache, daß das Hohelied sich als kanonische Schrift des Alten Testamentes durchsetzte, beweist, daß seine messianische Deutung den Sieg davontrug und die herrschende gewesen ist.

Auch im Neuen Testament ist die Hochzeit Symbol der kommenden Heilszeit und der Vereinigung des Messias mit der Gemeinde. So in den Gleichnissen vom Hochzeitsmahl (Mth. 22, 1—14; Lk. 14, 16—24), von den klugen und törichten Jungfrauen (Mth. 25, 1—13) und vom Hausherrn, der von der Hochzeit kommt (Lk. 12, 35—38), so in dem Gleichniswort des Täufers vom Bräutigam und Brautführer (Joh. 3, 29). Ebenso findet sich bei Paulus das Bild von der Ehe in der Anwendung auf Christus und die Gemeinde (2. Kor. 11, 2; Eph. 5, 21—33); ja, Paulus zitiert geradezu die Schriftstelle aus der Schöpfungsgeschichte: „Darum wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und die zwei werden ein Fleisch sein“ (Gen. 2, 24), und fügt hinzu: „Das Geheimwort ist schwer zu deuten; ich aber deute es auf Christus und die Gemeinde“ (Eph. 5, 32—33). Er versteht unter dem Menschen des Schriftwortes im Anschluß an Jesu Selbstbezeichnung, von der noch zu reden sein wird, *den* Menschen des Danielgesichtes (Dan. 7, 13), Christus; das Verlassen des Elternhauses deutet er auf die Herabkunft Christi auf die Erde bei der Parusie und die letzten Worte von der Ehe wendet er auf die Gemeinschaft des Christus mit seiner Gemeinde in der Vollendungszeit an. Besonders ausgeführt wird dann das Bild in der Offenbarung des Johannes, wo in den Schlußkapiteln das himmlische Jerusalem

geschildert wird als die für den Bräutigam geschmückte Braut (19, 7—8; 21, 2. 9; 22, 17), die herabkommt vom Himmel, um mit dem Lamm die Hochzeit zu feiern.

In diesen Zusammenhang gehört auch Jesu Wort, daß die Hochzeitsleute nicht fasten können, während der Bräutigam auf der Hochzeit ist. Die Hochzeit ist gekommen, von der die Offenbarung sagt: „Herbeigekommen ist die Hochzeit des Lammes, seine Braut hat sich geschmückt und Gott[1]) hat ihr verliehen, sich mit dem glänzenden reinen Byssusgewand zu kleiden."[2]) Schon jetzt, sagt Jesus, und das ist die gewaltige Kühnheit seines Wortes gegenüber der herrschenden Messiaserwartung, schon jetzt in meiner Niedrigkeit ist die Hochzeitsfreude angebrochen und darum hat das Fasten keinen Sinn.

Schwieriger erklärbar ist das zweite Bild.[3]) „Niemand näht einen Flicken von neuem Tuch auf einen alten Mantel; sonst reißt das neue Flickstück Stücke von dem alten Stoff ab und der Riß wird nur um so schlimmer."[4]) Wer die Bilderwelt des Alten Orients und des Alten Testaments kennt, der weiß, daß der Mantel Bild für den Kosmos ist; wir wenden noch heute dasselbe Bild an, wenn wir vom Zelt des Himmels reden. Ein lehrreiches Beispiel findet sich im ersten Kapitel des Hebräerbriefes; dort wird ein Zitat aus Ps. 102, 26—28 auf Christus als den Schöpfungsmittler[5]) angewandt. Gott sagt — so faßt der Hebräerbrief die Stelle auf — zu Christus:

---

[1]) Das Passive ἐδόθη ist judenchristliche Umschreibung des Gottesnamens.

[2]) Apk. 19, 7—8.

[3]) Das Richtige sah Johannes Jeremias, Das Evangelium nach Markus, Chemnitz 1928, S. 46 und Anm. 15.

[4]) Mk. 2, 21. [5]) Vgl. Hebr. 1, 2^b.

„Du hast, Herr, am Anfang die Erde gegründet, / und die Himmel sind deiner Hände Werk. / Sie werden vergehen, du aber bleibst. / Sie alle werden wie ein Mantel veralten, / und wie einen Überwurf wirst du sie zusammenrollen; / ja, wie ein Mantel werden sie gewechselt werden.“[1])

In diesen Versen wird das Himmelszelt mit einem Mantel verglichen, und es wird — genau wie Mk. 2, 21 — vom alten, zerschlissenen Mantel geredet, der durch den neuen ersetzt wird. „Wie ein Mantel werden die Himmel gewechselt werden“: wie ein Mantel gewechselt wird, so wird Christus bei der Parusie den alten Himmel zusammenrollen und den neuen Himmel ausbreiten.

Dieser Gedanke, daß der Mantel Bild für den Kosmos ist, kommt in der Prachtgewandung des Hohenpriesters zum Ausdruck. Sein Gewand war aus fünferlei verschiedenfarbigen Fäden gewebt, wie das Alte Testament berichtet:[2]) gold, purpurblau, purpurrot, karmesinrot und byssusweiß. Hören wir, wie die Zeitgenossen Jesu dieses Gewand und seine Farben deuten. „Der bis zu den Füßen reichende Talar (des Hohenpriesters) stellte den ganzen Kosmos dar,“ sagt die dem letzten vorchristlichen Jahrhundert angehörende Weisheit Salomos.[3]) „Das Gewand als Ganzes war Abbild und Nachbildung des Kosmos, die einzelnen Teile stellten die einzelnen Teile des Kosmos dar,“[4]) sagt Philo von Alexandrien, der Zeitgenosse Jesu, am Anfang einer langen allegorisierenden Deutung der einzelnen Teile des hochpriesterlichen Prachtgewandes.[5]) Er faßt sein Ergebnis

---

[1]) Hebr. 1, 10—12. [2]) Ex. 28, 5. [3]) Sap. Sal. 18, 24.

[4]) De vita Mosis II (III) 12 § 117 (ed. Cohn-Wendland IV 227, 16).

[5]) De vita Mosis II (III) 11—14 § 109—125 (Cohn-Wendland IV 226—231); eine ähnliche Ausführung: De specialibus legibus I (de sacerdotibus) 5—6 § 82—97 (Cohn-Wendland V 21—24).

folgendermaßen zusammen: „Auf diese Weise geschmückt, versieht der Hohepriester sein Amt, damit, wenn er in das Heiligtum geht, um die festgesetzten Gebete und Opfer darzubringen, mit ihm der gesamte Kosmos eintrete vermöge der Abbilder, die der Hohepriester trägt: als Abbild der Luft das (purpurblaue) Untergewand, des Wassers den Granatapfel, der Erde die (aus der Erde sprießenden) Blüten, des Feuers die scharlachrote Farbe, des Himmels das Schulterkleid; die beiden runden Smaragde auf den Schulterblättern mit den je sechs Inschriften bilden die beiden Hemisphären ab; als Abbild des Tierkreises trägt er zwölf Steine auf der Brust, die je zu dreien in vier Reihen angeordnet sind; als Abbild dessen, was die ganze Welt zusammenhält und ordnet, das Logeion (den Brustschild).“[1]) Auch Josephus (geboren 37/8 p., gestorben nach 100 p.) sieht in dem hochpriesterlichen Gewande eine symbolische Darstellung des Weltalls und seiner Teile. Interessant ist bei ihm die Deutung der Farben; das Gold stellt den göttlichen Lichtglanz dar,[2]) die übrigen vier Farben die vier Elemente: „Das Scharlachrot ist Abbild des Feuers, die Byssusleinwand der Erde, das Purpurblau der Luft, das Purpurrot des Meeres; in zwei Fällen stellt die Farbe die Beziehung her (bei dem Scharlachrot und dem Purpurblau), bei Byssus und Purpur(rot) der Ursprung aus der Erde und dem Meere.“[3]) Wieder ist es der ganze Kosmos in seinen Elementen, den das hochpriesterliche Gewand abbildet. In gleicher Weise deutet Josephus die vier Farben des Vor-

---

[1]) De vita Mosis II (III) 14 § 133 (Cohn-Wendland IV 231, 6—14).

[2]) Ant. III 7, 7 § 184 (ed. Niese 195).

[3]) Bell. Jud. V 5, 4 § 213 (Niese 463), vgl. V 5, 7 § 232. Dieselbe Deutung Ant. III 7, 7 § 183 (Niese 195).

hanges vor dem Heiligen im Tempel auf die Darstellung des Kosmos.[1]) In den Einzelheiten der Deutung der einzelnen Teile des hochpriesterlichen Ornates gibt Josephus mehrfach eine von der des Philo völlig abweichende Allegorese. Um so bemerkenswerter ist die Übereinstimmung im Gesamtergebnis: daß das Prachtgewand des Hohenpriesters den Kosmos repräsentiere, dessen Herrn der oberste Priester diente, war zur Zeit Jesu eine jedermann selbstverständliche Deutung.

Von dem Gesagten aus ist Jesu Wort vom alten Mantel und vom neuen Flicken zu verstehen. In der Mitte zwischen den Bildern von der Hochzeit und vom Wein, die beide Jesus als den Welterneuerer bezeichnen, kann das Wort vom Flicken, der den alten Mantel zerreißt, nur besagen, daß die Stunde gekommen ist, in der Gott den alten Mantel ablegt und den neuen umlegt, die verklärte Schöpfungswelt. Der Täufer und die Pharisäer stehen noch im alten Kosmos;[2]) für sie und ihre Anhänger hat daher das Fasten einen Sinn als der Versuch, durch stellvertretende Buße und Askese den Riß im alten Mantel zu decken. Aber jetzt ist diese Zeit vorüber. Denn Jesus kam nicht, um noch einmal den Riß, den die Sünde in Gottes Schöpfung verursacht hat, vorübergehend zu verdecken, sondern er kam, um ein ganz Neues zu bringen: die neue, reine Schöpfung Gottes.

Das dritte Bild, das Jesus in der Antwort auf die Fastenfrage anwendet, ist das Bild vom Wein. „Und niemand gießt neuen Wein in alte Schläuche; sonst zerreißt der Wein die Schläuche, und Wein wie Schläuche gehen

---

[1]) Bell. Jud. V 5, 4 § 213.

[2]) Mth. 11, 11—19 Par.

verloren. Nein, neuen Wein in neue Schläuche[1])!“ [2]) Für den Sinn des Bildes vom Wein sind die Beispiele Legion. Wir beschränken uns auf Beispiele aus der Bibel; der Kenner der Religionsgeschichte sei erinnert an die Rolle des Weines und Weinstocks in den orientalischen Paradieses- und Schöpfungs-Texten, sowie in den Kulten des Dionysos, Bakchos, Mithras und des nabatäischen Hauptgottes Dusares.[3]) Der Wein ist in der Sprache der Bibel das Symbol der Heilszeit. Noah, der erste Mensch des neuen Kosmos nach der Sintflut, pflanzt auf der erneuten Erde den Weinstock.[4]) Im Jakobssegen heißt es von dem verheißenen Erlöser aus Juda:

V. 11: „Er bindet seinen Esel an den Weinstock, / an die Edelrebe seine junge Eselin. / Er wäscht in Wein sein Gewand, / in Traubenblut sein Kleid.

V. 12: Es strahlen[5]) seine Augen von Wein, / und seine Zähne sind weiß von Milch.“[6])

Eine Weintraube bringen die Kundschafter auf einer Stange aus dem von Jahwä verheißenen Gelobten Lande.[7]) Und wie im Alten, so ist auch im Neuen Testament der Wein und der Weinstock Bild für die Heilszeit. Jesus redet beim letzten Mahle davon, daß er von dem neuen Gewächs des

---

[1]) Die Worte des Ausrufs am Schluß fehlen bei den abendländischen Zeugen D a b ff² it. Für ihre Ursprünglichkeit spricht das Gewicht der übrigen Zeugen (Ägypten, Syrien, Palästina) und die Parallelüberlieferung Mth. 9, 17; Lk. 5, 38. [2]) Mk. 2, 22.

[3]) Zur Verehrung des Weinstocks in syrischen Kulten vgl. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, Gießen 1929, S. 54 f.

[4]) Gen. 9, 20. Die Trunkenheit 9, 21 ist Neujahrs-Motiv, vgl. Alfred Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients⁴, Leipzig 1930, S. 157 f. (z. St.).

[5]) ḥakhlîlî = strahlend. Vgl. H. Greßmann, Der Messias, Göttingen 1929, S. 221 („funkelnd“), nach Gunkel.

[6]) Gen. 49, 11—12. [7]) Num. 13, 23 f.

Weinstockes[1]) in der Königsherrschaft Gottes trinken werde.[2]) Ja, er sagt nach dem vierten Evangelium geradezu von sich selbst, daß er der wahrhaftige Weinstock, seine Jünger die Reben seien:[3]) d. h. in ihm fassen sich die Güter der Heilszeit zusammen. Hier liegt auch der Schlüssel zum Verständnis der Geschichte von der Hochzeit zu Kana (Joh. 2, 1—11). Wenn dort gesagt wird: „und er offenbarte seine Herrlichkeit und seine Jünger kamen zum Glauben an ihn" (V. 11), so heißt das im Sinne des Evangelisten keineswegs nur, daß die Jünger infolge des Wunders zum Glauben kamen, sondern: die Jünger verstehen, was Jesus ihnen damit sagen will, daß er Wasser in Wein wandelt und als sein erstes Zeichen ihnen das Gewächs der Heilszeit bringt.[4]) Das Kana-Wunder ist die erste Bekundung der Hoheit Jesu als Welterneuerer (Doxa) in der Bildsprache der Bibel.[5])

Immer ist die Bedeutung des Bildes vom Wein und Weinstock dieselbe: sie sind Symbol der neuen Heilszeit, des Weltenfrühlings, und das ist auch der Sinn des Wortes vom neuen Wein, der die alten Schläuche sprengt.

Nun erst wird uns die Perikope Mk. 2, 18—22 voll verständlich, wenn wir sie nicht mit abendländischen Augen lesen, sondern aus der Gedankenwelt des Morgenlandes heraus zu verstehen suchen. J e s u s h a t a u s d e m R e i c h t u m d e r t i e f e n a l t e n S p r a c h e d e s M o r g e n l a n d e s

---

[1]) So muß der Urtext gelautet haben. Der griechische Text zieht „neu" zum Verbum *ὅταν αὐτὸ πίνω καινόν*: aber dieses prädikative „neu" ist im Aramäischen nicht möglich. Vgl. Dalman, Jesus—Jeschua, Leipzig 1922, S. 164 f.

[2]) Mk. 14, 25. [3]) Joh. 15, 1—8.

[4]) Vgl. Didache IX 2: „Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Knechtes, den du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Knecht."

[5]) Diese Feststellung wird bestätigt durch die Anfügung der Tempelreinigung an den Bericht von der Hochzeit zu Kana im vierten Evangelium. Die Tempelerneuerung ist Motiv der Weltenwende s. u. S. 35 ff.

zu Morgenländern geredet, und wir verstehen den tiefsten Sinn seiner Bilder erst dann, wenn wir sie nicht mit abendländischem Rationalismus verwässern. Das gilt auch für die Fastenperikope.

Warum lehnt Jesus das Ansinnen ab, seine Jünger zum Fasten zu veranlassen? Er ist kein grundsätzlicher Gegner des Fastens. Wie er selbst vor dem Gebet gefastet hat,[1]) so setzt er das Fasten bei seinen Jüngern voraus.[2]) Nur das meritorische Fasten der Pharisäer[3]) und ihre sich in der Öffentlichkeit zur Schau stellende Heuchelei im Fasten,[4]) sowie das asketische Fasten des Täufers[5]) hat er abgelehnt. Um dieses Fasten der Pharisäer und der Johannesjünger handelt es sich auch an unserer Stelle, daher die ablehnende Antwort Jesu.

Aber seine Ablehnung hat noch einen tieferen Grund, den Jesus in den drei Bildern von der Hochzeit, dem Mantel und dem Wein enthüllt. Das Fasten der Pharisäer und der Johannesjünger gehört der gegenwärtigen Weltzeit an; es ist Ausdruck der Trauer[6]) und des Sündenleides.[7]) Aber diese gegenwärtige Weltzeit ist im Vergehen: an die Stelle der Trauerzeit ist die Hochzeitszeit getreten, an die Stelle des Leides über die Sünde die Freude über die Vergebung. Es liegt Jesu ganzes Hoheitsbewußtsein und die

---

[1]) Mk. 9, 29; wo nur eine Minderheit von Zeugen (א* B k Clem.) καὶ νηστείᾳ wegläßt, offenbar, um den vermeintlichen Widerspruch zu Mk. 2, 18 ff. zu tilgen. Ferner: Mth. 4, 1 ff. Par.

[2]) Mth. 6, 16—18. [3]) Lk. 18, 12.

[4]) Mth. 6, 16—18. [5]) Mth. 11, 18 f.

[6]) Über Todesfälle (1. Sam. 31, 13; 2. Sam. 1, 12); über eigenes (1. Sam. 1, 7; Ps. 109, 24) oder fremdes (1. Sam. 20, 34; Ps. 35, 13), namentlich auch über nationales (Richt. 20, 26; Neh. 1, 4) Unglück.

[7]) Über eigene (1. Sam. 7, 6; Sir. 34, 31) und nationale (1. Sam. 7, 6; Ps. 69, 11 f.) Verschuldung.

ganze Herrlichkeit des Evangeliums in der dreifachen Antwort Jesu. Ich bin der Bräutigam, der die Hochzeit feiert; ich bin der Weltenherr, dem der Weltenmantel gebührt; ich bin der Spender des Weines der Heilszeit — ohne Bild: Ich bin der Welterneuerer. Die alte Welt, in der euer Fasten seine Stätte hatte, ist vergangen. Ein ganz Neues ist angebrochen mit meinem Kommen: die Weltvollendung.

Freilich: die Weltvollendung ist zunächst nur für den Glauben sichtbar.[1]) Zu ihrer allen Menschen sichtbaren Offenbarung bedarf es noch des Durchgangs Jesu durch das Leiden: „Es werden Tage kommen, da der Bräutigam den Hochzeitsleuten entrissen werden wird; an jenem Tage werden sie fasten.“[2]) Gerade auf dem Hintergrund dieses Gedankens wird die Größe des Hoheitsbewußtseins Jesu

[1]) Siehe unten S. 61—64.

[2]) Mk. 2, 20. Die Echtheit dieses Verses ist bestritten; man zweifelt vielfach daran, daß Jesus bereits im Anfang seiner Wirksamkeit mit dem Leiden gerechnet habe und begründet diese Zweifel mit der These, das Judentum der Zeit Jesu habe nichts vom leidenden Erlöser gewußt. Die Irrigkeit dieser These habe ich aufzuzeigen versucht in meinem Vortrag: „Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum“, erschienen in: „Deutsche Theologie, 2. Band. Der Erlösungsgedanke. Bericht über den zweiten deutschen Theologentag,“ Göttingen 1929, S. 106—119. Ausführlich gedenke ich über die Frage zu handeln in einer in Vorbereitung befindlichen Arbeit über den Leidenden Erlöser (Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh). Ist es richtig, daß das Judentum der Zeit Jesu vom leidenden Messias wußte, so ist die Versuchungsgeschichte nur so zu deuten, daß Jesus diesen Gedanken vom Beginn seiner Wirksamkeit an bejaht. Dann aber liegen keine grundsätzlichen Bedenken gegen die Echtheit von Mk. 2, 20 vor.

Eine andere Frage ist die, ob eine Leidensweissagung wie Mk. 2, 20 vor dem Caesarea Philippi-Bekenntnis des Petrus (Mk. 8, 27 ff.) wahrscheinlich ist. Dieses Bedenken ist berechtigt, wenn es auch an Gewicht verliert angesichts der Tatsache, daß Jesus bewußt in der verhüllenden Form des māšāl redet. Auf jeden Fall ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß das Wort Mk. 2, 20 aus einer späteren Zeit der Wirksamkeit Jesu stammt oder Zusatz des Evangelisten ist.

deutlich, der schon in der Zeit seiner Niedrigkeit und in der Gewißheit des ihm bevorstehenden Leidens von dem gegenwärtigen Anbruch der Weltvollendung reden kann.

3.

Seit alter Zeit ist es in der religiösen Sprache des Morgenlandes üblich, den Bringer der Heilszeit als Hirten zu bezeichnen. In Assyrien, Babylonien und Ägypten künden die Orakel von dem Hirten, der die Versprengten zusammenbringt und die Herrschaft über die Herde ausübt; im Iran heißen Yimo, der Urmensch, und Zarathustra Hirten, in Syrien der Stadtgott von Tyrus; in der hermetischen Gnosis wird der Offenbarungsgott Nous als Völkerhirt bezeichnet; Attis trägt den Hirtenstab; Dionysos, Hermes und Orpheus sind Hirten. Und wie sich durch die gesamte Umwelt der Bibel die Sehnsucht nach dem pastor bonus zieht, der sich der versprengten Herde annimmt und die Armen und Schwachen betreut, so wird im Alten Testament[1]) und im Spätjudentum[2]) der Erlöser als der treue Hirt geschildert. Stets ist mit dem Bild des Hirten eine Tätigkeit des Erlösers verbunden. Er ist der Herrscher, der auftritt, wenn die Notzeit den Höhepunkt erreicht hat; er sammelt die zerstreuten Tiere der Herde; er hält Gericht über die Herde und vollzieht die Scheidung zwischen guten und bösen Tieren; er beschirmt die Herde vor Gefahren; er sorgt für die schwachen Tiere der Herde; er führt sie zur guten Weide, zu den Wasserquellen, zur Gnosis, zum Leben und richtet die Segens- und Friedensherrschaft auf.

Die Hirtentätigkeit ist nicht die einzige, die den Erlöser kennzeichnet; es haben sich eine ganze Reihe von „Motiv-

[1]) Ez. 34, 23 ff.; 37, 24; Micha 5, 1—3; Jes. 63, 11—12.

[2]) Äth. Hen. 85—90; Ps. Sal. 17, 40—41 und in der rabbinischen Literatur.

berufen" des Erlösers in der Symbolsprache des Morgenlandes herausgebildet. Gemeinsam ist ihnen allen, daß sie eine Tätigkeit des Erlösers als des Befreiers von der Notzeit und des Bringers der Heilszeit darstellen.

Jesus hat, zumeist im Anschluß an das Alte Testament, diese Bildsprache der Motivberufe des Erlösers sehr oft auf sich selbst angewendet, um sein Hoheitsbewußtsein zum Ausdruck zu bringen. Er ist der gute Hirt, den es der abgeschundenen, verstoßenen und hirtenlosen Herde jammert;[1]) der zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt ist;[2]) der das verirrte Tier auf seine Schultern legt und nach Hause bringt;[3]) der die kleine Herde sammelt, die nach des Vaters Wohlgefallen das Reich ererben soll,[4]) und der in Erfüllung des Sachariawortes 13, 7: „Schwert, wach auf gegen meinen Hirten, / gegen den, der mir nahesteht; / schlage den Hirten, daß sich die Schafe zerstreuen!" als der gute Hirt sein Leben für die Herde hingibt, um sie nach der Zerstreuung liebevoll wieder zu sammeln.[5]) Diesen synoptischen Aussagen entspricht genau das Selbstzeugnis des johanneischen Christus (10, 1—18). Im Hirtengleichnis nennt Jesus sich den rechtmäßigen Hirten (V. 1—6), den wahren Mittler des Heiles für die Herde (V. 7—10), den einigen Erlöser, der sich für die Herde opfert und der in der denkbar innigsten Gemeinschaft mit ihr steht (V. 11—15) und der durch die Lebenshingabe und die Lebenshinnahme hindurch die eine Herde sammelt (V. 16—18).

In der gleichen Weise wendet Jesus auch andere Motivberufe des Erlösers auf sich an.[6]) Er ist — wir haben im

[1]) Mth. 9, 36. [2]) Mth. 10, 6; 15, 24. [3]) Lk. 15, 3—7.
[4]) Lk. 12, 32. [5]) Mk. 14, 27 f. Par.; Mth. 25, 32.
[6]) Vgl. A. Jeremias, Das Alte Testament[4], Leipzig 1930, Motivregister unter „Erlöserberufe".

vorigen Abschnitt davon gesprochen — der Bräutigam, der mit der Braut, der Gemeinde, die Hochzeit feiert. Er ist der Arzt, der die Kranken gesund macht.[1]) Er ist der Baumeister, der das Heiligtum der Heilszeit errichtet.[2]) Er ist der König, der in Jerusalem seinen Einzug hält.[3]) Er ist der wahre Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks,[4]) der das verunreinigte Heiligtum reinigt[5]) und der der Herr des künftigen Heiligtums ist.[6]) Er ist der Richter, der schon jetzt das Richteramt vergibt.[7]) Er ist der Ackerbauer, der als der Säemann den guten Samen aussät[8]) und der die Schnitter aussenden wird, die Ernte einzubringen.[9]) Er ist der Winzer, der den Weinstock mit aller Liebe umhegt[10]) und der den Seinen das Gewächs der Heilszeit bringt.[11]) Er ist der Fischer, der das Netz auswirft[12]) und der die Fischer der Menschen in seinen Dienst stellt.[13]) Er ist der Lehrer[14]) und der Prophet,[15]) der den abschließenden Willen Gottes verkündigt. Er ist der Bote Gottes, der zum Festmahl ruft.[16]) Er ist der Hausherr, der die Schlüssel zur Königsherrschaft Gottes vergibt.[17])

---

1) Mk. 2, 17 Par.; Joh. 12, 40; vgl. Lk. 4, 23.

2) Mth. 16, 18; Mk. 14, 58 Par. 3) Mk. 11, 1—10 Par.

4) Mk. 12, 36 Par. wendet Jesus den 110. Psalm auf sich selbst an, dessen 4. Vers lautet: „Jahwä hat geschworen und läßt sichs nicht gereuen: du bist Priester für immer nach der Weise Melchisedeks.“

5) Mk. 11, 15—17 Par. 6) Mth. 12, 6; Mk. 14, 58 Par.

7) Mth. 25, 31—46; Mth. 19, 28 Par.

8) Mk. 4, 1—8. 13—20 Par.; Mth. 13, 24—30. 36—43. Besonders Mth. 13, 37.

9) Mth. 13, 41; 9, 37. 10) Lk. 13, 6—9.

11) Joh. 2, 1—11 s. o. S. 29. 12) Mth. 13, 47—50.

13) Mk. 1, 17 Par.; Joh. 21, 1—14. 14) Mth. 13, 52; 23, 8.

15) Mth. 23, 34 ff.; Lk. 4, 24. 16) Mth. 9, 13; Mk. 12, 1—12.

17) Mth. 16, 19; 10, 25; 24, 45.

Mit jedem dieser Motivberufe ist eine bestimmte Tätigkeit verknüpft und zwar immer ein Handeln des Erlösers mit Bezug auf die messianische Heilsgemeinde, die von diesem Äon befreit wird und der die Heilszeit gebracht wird. Das aber ist das Bedeutsame: Jesus sagt nicht nur, daß er in der Parusie die gegenwärtige Not- und Fluchzeit beenden und der König, der Richter, der Bräutigam der künftigen Heilsgemeinde sein werde, sondern er redet an den im vorigen Absatz zitierten Stellen von seiner Wirksamkeit in der Niedrigkeit. Schon jetzt heilt er die Kranken; schon jetzt hält er den Königseinzug; schon jetzt vergibt er die Schlüssel zur Königsherrschaft Gottes; schon jetzt sammelt er als der gute Hirt die verstreute und verirrte Herde. Die letzte Heilszeit ist mit seinem Kommen bereits angebrochen; die Heilsgemeinde der Endzeit hat sich um ihn geschart, und er übt sein Heilandsamt an ihr aus. Die Weltvollendung ist Gegenwart.[1])

4.

Jesus hat nicht nur in der Symbolsprache der Äonenwende geredet, er hat auch in ihr gehandelt. Es sei auch hierfür ein Beispiel gegeben: Königseinzug und Tempelreinigung.

Beides, Königseinzug und Tempelreinigung, gehört auf das engste zusammen. Seit ältester Zeit sind Inthronisation und Tempelerneuerung Sinnbild der Weltenwende. Ein besonders lehrreiches Beispiel bietet das babylonische Neujahrsfest. Seit Ebeling im Jahr 1917 den berühmten Text von der Feier des Sterbens und Auferstehens

---

[1]) Das wird besonders deutlich, wenn man die Motivberufe des Erlösers im Lichte der Religionsgeschichte betrachtet: sie sind durchweg eschatologischen Inhalts.

Marduks am Neujahrsfest herausgab[1]) und Zimmern diesen Text im folgenden Jahre der wissenschaftlichen Welt in seiner Bedeutung erläuterte,[2]) ist nicht nur unsere Kenntnis des babylonischen Neujahrsfestes, sondern auch der morgenländischen Symbolsprache in einem wichtigen Stück bereichert worden. Wir wissen jetzt sicher, daß das Neujahrsfest in Babylonien die alljährliche Feier des Anbruchs einer Weltenwende war. Alljährlich wird im Ritus des Festes der Tod des Bel-Marduk dargestellt; alljährlich wird im Festspiel seine Auferstehung, sein Drachensieg und seine Hochzeit mit Ṣarpānītu, der Herrin von Babylon, gefeiert; und überdies kommt der kosmische Sinn dieses Frühlingsfestes darin zum Ausdruck, daß im Mittelpunkt des Festrituals das Weltschöpfungsepos Enūma eliš stand. Welterneuerung wird am Neujahrsfeste gefeiert. Feierlich wird daher an diesem Feste der Tempel rituell gereinigt am 5. Nisan; am gleichen Tage wird dann das Schicksal des sterbenden Gottes symbolisch am Könige des Landes vollzogen, indem diesem die Insignien abgenommen werden und er hierauf vom Hohenpriester einen Backenstreich erhält und an den Ohren gezerrt wird. Aber Marduk ersteht zu neuem Leben. Er besteigt erneut den Thron, indem er im Schicksalsgemach die Schicksalsbestimmung für das kommende Jahr vollzieht; der König darf die Hände Bel-Marduks ergreifen zum Zeichen, daß er als der Stellvertreter des Gottes erneut in sein Amt

---

[1]) Der Text: VAT 9555 (= Museen zu Berlin, Vorderasiatische Abteilung, Tontafeln). Erstausgabe: Ebeling KARI 1917, 143; 1920, 217 (= Kreisschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts, Leipzig 1914 ff.).

[2]) Zimmern, Zum babylonischen Neujahrsfest II, Verhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, philol.-hist. Klasse 70, 5; Leipzig 1918. Weitere Literatur in meiner in Vorbereitung befindlichen Arbeit über den Leidenden Erlöser (bei C. Bertelsmann, Gütersloh).

eingesetzt ist; und in feierlicher Prozession wird der Tempel durch den Einzug des Gottes wieder geheiligt.

Inthronisation und Tempelerneuerung leiten die neue Ära ein, dieser Gedanke läßt sich auch sonst vielfältig belegen. Wiederholt hören wir im Alten Testament, daß ein an das Ruder kommender Herrscher eine Kultreform vollzieht, so Asa, der König von Juda,[1] und Hiskia, der Zeitgenosse des Propheten Jesaja.[2] Ja, es bildet sich geradezu ein fester Heiligtums- und Hofstil heraus, der Inthronisation und Tempelerneuerung verbindet. Es handelt sich um die Rekonstruktionstheophanien, d. h. die Legenden, die von der Wiederfindung und Neuerrichtung verschollener und vergessener Heiligtümer handeln. Der neue Herrscher findet kraft göttlicher Weisung das verlorene Heiligtum und läßt es im alten Glanze erstehen. Zu den Beispielen für Rekonstruktionstheophanien des Alten Testamentes, der spätjüdischen, hellenistischen und mohammedanischen Legende, die ich an anderer Stelle gegeben habe,[3] füge ich einige Beispiele aus der hellenistischen Kaiserlegende, deren Wurzeln im Orient liegen. Antonius Diogenes berichtet in seinem Roman, Alexander der Große habe in einem Grabgewölbe auf Zypressenholztafeln Bücher des göttlichen Geheimnisses gefunden.[4] Pseudo-Hippokrates befiehlt, ihm das Buch mit den ihm geoffenbarten „verborgenen göttlichen Mysterien" bei seinem Tode in einem Lesepult unter den Kopf zu legen; Cäsar ist es, der das Grab öffnen läßt und die geheimen Mysterien findet.[5] In den Kaiser-

[1]) 1. Kg. 15, 9 ff. [2]) 2. Kg. 18, 1 ff.

[3]) Golgotha, Leipzig 1926, S. 25—28.

[4]) Phot. Bibl. p. 111, 4 ff. Becker. Vgl. Boll, Aus der Offenbarung Johannis, Leipzig 1914, S. 8.

[5]) Die betr. Texte aus Pseudo-Hippokrates stellte Boll S. 136 f. zusammen.

biographien der Scriptores Historiae Augustae [1]) findet sich unter den zahlreichen Omina imperii, die dem Betreffenden bei der Geburt oder im Traum die künftige Herrschaft andeuten, das folgende, dem Kaiser Severus zuteil gewordene Omen: „Einst träumte ihm, und zwar zunächst, er erhalte den Befehl, den bereits in Verfall geratenen Tempel des Augustus in Tarraco wiederherzustellen; darauf sah er von dem Gipfel eines außerordentlich hohen Berges das ganze Römische Reich, dessen Provinzen Leier, Stimme und Flöte ertönen ließen.“[2]) Wir sehen: der Befehl, den Tempel zu erneuern, gilt den Zeitgenossen als Anzeichen der Weltherrschaft.

Auch aus der engeren Umwelt Jesu, dem Spätjudentum, lassen sich Belege für den Zusammenhang von Tempelerneuerung und Inthronisation reichlich beibringen. Schon in der Hirtenvision des äthiopischen Henochbuches (entstanden vor dem Tode des Judas Makkabäus im April 161a.)[3]) findet sich die Verknüpfung von Tempelerneuerung und Inthronisation des Messias.[4]) Vollends nach der Tempelzerstörung des Jahres 70p. werden Tempelerneuerung und Inthronisation des Messias zur unlöslichen Einheit.[5]) Wie

---

[1]) ed. Hohl I II, Leipzig 1927.

[2]) Aeli Spartiani Severus 3, 4 ed. Hohl I 138, 4—8.

[3]) 1. Makk. 9, 3: im Nisan 152 aer. Sel. Genaueres über die Datierung in meinem: Jerusalem zur Zeit Jesu II B, Leipzig 1929, S. 41 ff., besonders S. 48, Anm. 4.

[4]) Äth. Henoch 90, 28 ff.

[5]) Billerbeck IV 884 f.; 929 ff. Ein besonders eindrückliches Beispiel stellt die 4. Vision des 4. Esrabuches dar (9, 38—10, 27). Zion wird als ein Weib geschildert, das den Messias geboren hat (vgl. Apk. 12, 1 ff.); der Sohn ist ihm entrissen worden (vgl. Apk. 12, 5), als der Tempel zerstört wurde (IV. Esra 10, 48). Zwei Tage klagt Zion (IV. Esra 10, 2), aber am dritten Tage wendet sich sein Schicksal: der Sohn wird ihm wiedergeschenkt (IV. Esra 10, 16), Zion ersteht neu in himmlischer Schön-

stark aber schon vorher diese Gedanken im Volke lebten, das zeigt das Auftreten eines samaritanischen Pseudo-Messias, der im Jahre 36 n. Chr.,[1]) während der Statthalterschaft des Pontius Pilatus, die bewaffneten Scharen der Samaritaner um sich sammelte und ihnen die von Moses auf dem Garizim verborgenen heiligen Geräte zu zeigen versprach;[2]) die Auffindung der verborgenen Tempelheiligtümer soll ihn als Messias legitimieren. Daß Tempelerneuerung und messianische Hoffnung zusammenhängen, das zeigt weiter erschütternd ein Ereignis des Jahres 70 p. Beim letzten Angriff der Römer auf den Tempel wurden 6000 Weiber und Kinder unter den Trümmern der einstürzenden Tempelhallen begraben. Ein falscher Prophet, so berichtet Josephus, hatte die Menge zum Tempel gerufen mit der Losung: jetzt, wo die Not den Gipfelpunkt erreicht habe, werde die Rettung kommen.[3]) So unlöslich waren Tempelerneuerung und messianische Parusie in der Volkserwartung verknüpft.

Auch Jesus hat diesen Gedanken in seine Predigt aufgenommen. Das Wort, daß der Tempel zerstört werden werde und daß er binnen drei Tagen einen neuen Tempel erbauen werde, ist in seiner Echtheit nicht nur durch sechsfache Bezeugung,[4]) sondern vor allem auch durch die Bedeutung, die es als Anklagematerial im Prozeß Jesu bekam, gesichert. Der Sinn dieses māšāl ist deutlich: der Tempel

---

heit (10, 27. 50—57). Wir sehen: messianische Parusie und Tempelerneuerung gehören zusammen. Zur messianischen Deutung der Vision s. mein: Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum (Bericht des 2. deutsch. Theol.-Tages, Göttingen 1929, S. 111—112).

[1]) Die Datierung in Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I[4], 1908, S. 492 auf 35 n. Chr. ist nicht haltbar, s. mein Jerusalem zur Zeit Jesu II B, Leipzig 1929, S. 55, Anm. 8.

[2]) Ant. XVIII 4, 1 § 85—87. [3]) Bell. Jud. VI 5, 2 § 283—6.

[4]) Mk. 14, 58; 15, 29; Mth. 26, 61; 27, 40; Joh. 2, 19; Ag. 6, 14.

wird zerstört werden,[1]) aber nach der Zerstörung des Tempels wird Jesu Parusie und der Bau des himmlischen Tempels, der verklärten Gemeinde,[2]) erfolgen. Die Urgemeinde hat mit brennender Sehnsucht auf die Erfüllung dieses Wortes gewartet (Ag. 6, 14). So erklärt es sich, daß die Gemeinde besonders in Zeiten, in denen der Tempel in Gefahr stand, von höchster Spannung erfüllt war: die Tempelbedrohung ist das Anzeichen der Zerstörung und damit der Parusie und der Tempelerneuerung. So hat der im Winter 39/40 erlassene[3]) Befehl des Kaisers Caligula, sein Standbild im Jerusalemer Tempel aufzustellen, die Hoffnung auf das stärkste angefacht. Damals hat höchstwahrscheinlich das Herrenwort: „Wenn ihr seht, daß der, der den Greuel der Verödung verkörpert,[4]) da steht, wo er nicht stehen darf," den Zusatz erhalten: „der Leser merke auf"![5]) d. h.: es ist so weit! Damals hat wahrscheinlich auch der von Paulus in seiner sog. Apokalypse (2. Thess. 2, 1—12) wiedergegebene Stoff seine Gestalt erhalten, wonach der Antichrist „sich im Tempel Gottes niedersetzen werde, sich selbst als Gott bezeichnend".[6]) Vollends hat dann die Belagerung des Tempels im Juli-August des Jahres 70 p. die Urgemeinde in Erregung versetzt, wie wir aus dem damals entstandenen Anfang des 11. Kapitels der Offenbarung des Johannes wissen. Der Tempel ist bedroht, nun steht das Ende vor der Tür. Messianische Inthronisation und Erneuerung des Tempels, sie gehören auch für Jesus und die Urgemeinde zusammen.

---

[1]) Vgl. Mk. 13, 1 Par. [2]) Siehe unten S. 79—81.

[3]) Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I[3. 4], Leipzig 1908, S. 503, Anm. 179.

[4]) ἑστηκότα Mk. 13, 14 ist mask! [5]) Mk. 13, 14 Par.

[6]) 2. Thess. 2, 4.

Diese Feststellungen werfen neues Licht auf die Geschichte vom Einzug Jesu in Jerusalem und die anschließende[1]) Reinigung des Tempels.[2]) An der Spitze der galiläischen Passah-Fest-Karawane hält Jesus im Jahre 30 p. Königseinzug in Jerusalem, auf einem Esel reitend.[3]) Die Menge der Festpilger umjubelt ihn: sie breiten Kleider und Zweige auf dem Wege aus und grüßen ihn als den messianischen König mit dem Huldigungsruf, der dem messianischen[4]) Passah-[5]) Psalm 118[6]) entnommen ist. Es ist umstritten, ob es sich bei dem Einzuge Jesu in Jerusalem um eine bewußte messianische Kundgebung Jesu handele oder ob er gegen seinen Willen von der messianischen Begrüßung durch die Jünger und die Festpilger überrumpelt worden sei. Nun spricht für die erstere Möglichkeit deutlich der Zusammenhang: schon in Jericho hat Jesus sich die messianische Anrede von dem blinden Bettler gefallen lassen[7]) und dem Bericht des Matthäus zufolge[8]) hat er sich ausdrücklich nach dem Einzuge den Schriftgelehrten gegenüber zu dem messianischen „Hosianna dem Sohne Davids" (d. h.: hilf doch dem Messias) bekannt mit den Worten: „Habt ihr denn nicht gelesen, daß geschrieben steht: ‚Aus

---

[1]) Das vierte Evangelium verlegt die Tempelreinigung in den Anfang der Wirksamkeit Jesu. Warum, ist sofort zu untersuchen.

[2]) Mk. 11, 1—17 Par.

[3]) Sach. 9, 9 ist der Anlaß für die Wahl des Reittieres.

[4]) Die messianische Deutung von Ps. 118, 25 f. findet sich z. B. Mth. 11, 2.

[5]) Ps. 113—118 bilden das Passah-Hallel, das während der Schlachtung der Passahtiere (Pes. V 7) am Nachmittag des 14. Nisan von den Leviten gesungen wurde, ferner während und nach der häuslichen Passahfeier am Abend des 14. Nisan von der Hausgemeinde (wohl im Wechselgesang) rezitiert wurde (Pes. X 5—7), endlich am 1. Passahtag, dem 15. Nisan, nach der Darbringung des Morgen-Brandopfers im Tempel von den Leviten gesungen wurde (b. ʿAr. 10a).

[6]) V. 25—26. [7]) Mk. 11, 49 Par. [8]) Mth. 21, 15 f.

dem Munde der Kinder, ja der Säuglinge will ich Lob bereiten!'"[1]) Außerdem spricht für ein bewußtes Handeln Jesu der Umstand, daß die Form der Königskundgebung sich an ein Wort anschließt, das von der Niedrigkeit[2]) und Friedenstätigkeit[3]) des Messias handelt, Sach. 9, 9. Entscheidend aber für die Erkenntnis, daß es sich bei dem Einzuge Jesu um eine bewußte messianische Kundgebung handelt, ist die Feststellung, daß die Tempelreinigung als messianische Kundgebung unlöslich zum Einzug gehört: auf die Inthronisation folgt die Tempelerneuerung.

Als Jesus zum Tempelplatz kommt, ist ihm das Treiben im Heidenvorhof ein Schlag in das Gesicht. Geldwechsler und Verkäufer von Opferbedürfnissen aller Art hatten hier ihre Stände aufgeschlagen; und talmudische Angaben berechtigen zu der Annahme, daß es die Familie des Hohenpriesters Hannas, dessen Schwiegersohn der amtierende Hohepriester Kaiphas war,[4]) gewesen ist, die mit ihren Kapitalien hinter diesem Geschäftsbetrieb stand[5]) und das Monopol des Verkaufes der Opferbedürfnisse auf dem Tempelplatz auszunützen verstand. Namentlich in Festzeiten, besonders zur Zeit des Passahfestes, muß der Umsatz ein gewaltiger gewesen sein. In heiligem Zorn über die Heiligtumsschändung treibt Jesus die Wechsler und Verkäufer aus

---

[1]) Ps. 8, 3.

[2]) „Arm und reitend auf einem Esel," Sach 9, 9. Zum Reiten auf dem Esel als Kennzeichen der Niedrigkeit des leidenden Erlösers siehe mein: Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und im Urchristentum (in: Bericht über den 2. deutschen Theol.-Tag, Göttingen 1929, S. 114).

[3]) Sach. 9, 10 (der folgende Vers) schildert die Ausrottung der Kriegswaffen durch den Messias.

[4]) Näheres über die Familien der illegitimen hochpriesterlichen Aristokratie in meinem: Jerusalem zur Zeit Jesu II B, Leipzig 1929, S. 54 ff.

[5]) Mein: Jerusalem zur Zeit Jesu I, Leipzig 1923, S. 55.

dem Vorhof; niemand wagt es, ihm in den Arm zu fallen. Jesus handelt dabei nicht als frommes Glied seines Volkes, sondern er handelt in der göttlichen Vollmacht des Erlösers. Das geht eindeutig hervor aus dem anschließenden Vollmachtsgespräch.[1]) Dieses Vollmachtsgespräch wird nicht nur von allen drei Synoptikern im Anschluß an die Tempelreinigung berichtet, sondern auch der vierte Evangelist berichtet, daß im Anschluß an die Reinigung des Tempels die Vollmachtsfrage an Jesus gestellt worden sei,[2]) und er fügt die höchst beachtenswerte Angabe hinzu, daß Jesus seine Vollmacht mit dem māšāl begründet habe: „Wenn dieser Tempel zerstört wird,[3]) werde ich ihn in drei Tagen neu erstehen lassen."[4]) Wir haben diesen Rätselspruch bereits besprochen und gesehen, daß er die Ansage Jesu zum Ausdruck bringt, daß er bei seiner Parusie den himmlischen Tempel offenbaren werde; als äußeres Zeichen seiner Herrlichkeitsoffenbarung nennt Jesus dabei die Zerstörung des Tempels. Die Synoptiker bezeugen zwar sämtlich diesen māšāl, berichten aber nicht, bei welcher Gelegenheit er gesprochen worden sei; da er von der Vergänglichkeit des Tempels handelt, läßt sich schwerlich eine passendere Gelegenheit für den Ausspruch dieses, wie der Prozeß Jesu zeigt, öffentlich ausgesprochenen Rätselspruches denken als die Antwort auf die Vollmachtsfrage nach der Tempelreinigung. Wir sehen: nach der Tempelreinigung ist Jesus nach allen vier Evangelisten nach seiner Vollmacht gefragt worden, und er hat in seiner Antwort sein Handeln als Kundgebung seiner messianischen Vollmacht bezeichnet. Auch die Urchristenheit hat Jesus so verstanden. Denn daß der vierte Evangelist die

[1]) Mk. 11, 27—33 Par. [2]) Joh. 2, 18.

[3]) Wörtlich: „zerbrecht diesen Tempel"; in semitisierender Redeweise steht der Imperativ der 2. pers. plur. an Stelle eines Konditionalsatzes.

[4]) Joh. 2, 19.

Tempelreinigung an den Anfang der Wirksamkeit Jesu verlegt,[1]) erklärt sich nur daraus, daß er[2]) ein klares messianisches Hoheitshandeln Jesu an den Anfang der Schilderung seines Auftretens in Jerusalem setzen wollte.[3])

Königseinzug und Tempelreinigung, Inthronisation und Heiligtumserneuerung — zwei auf das engste verknüpfte Handlungen Jesu aus der Vollmacht seines Hoheitsbewußtseins. Er weiß, daß er auf dem Wege zur äußersten Erniedrigung ist, und dennoch kann er sich öffentlich zu seiner Königsherrlichkeit bekennen und als den Herrn und Erbauer des himmlischen Tempels[4]) durch die Reinigung des geschändeten irdischen Tempels bekunden.

Königseinzug und Tempelerneuerung aber sind durchgängig in der Symbolsprache des Morgenlandes und in den Selbstaussagen Jesu über seine Parusie Ausdruck des Anbruchs der Weltenwende. Das ist auch der Sinn der Doppelhandlung Jesu: die Weltenwende ist angebrochen; die Weltvollendung ist Gegenwart.

5.

Absichtlich haben wir die bisherige Untersuchung auf Aussagen der drei ersten Evangelisten aufgebaut. Es ist bedeutsam, daß das Zeugnis des vierten Evangeliums — wie wir bereits an der Übereinstimmung der vier Evangelien in der Schilderung des Hirtenamtes als Motivberufes des Erlösers, ebenso an der Übereinstimmung in der Fassung der Tempelreinigung als Motivs der Weltenwende sahen — mit dem der drei ersten übereinstimmt. Auch

---

[1]) Joh. 2, 13—22. [2]) Ähnlich verfährt Lk. s. o. S. 18, bes. Anm. 2.

[3]) Hiermit bestätigt sich unser Verständnis des Kanawunders als Zeichen des Anbruchs der Heilszeit und der Ankunft des Erlösers S. 29.

[4]) Über Jesus als Hohenpriester des himmlischen Tempels s. S. 34, 4; über Jesus als Herrn und Schlußstein des himmlischen Tempels s. u. S. 79 bis 81.

nach dem vierten Evangelium ist Jesus mit dem Anspruch aufgetreten, daß mit seinem Kommen bereits die Welterneuerung angebrochen sei. Ja, man darf geradezu sagen, daß an kaum einem Punkte der innere Zusammenhang zwischen den vier Evangelien so klar ersichtlich wird wie an den in die Symbolsprache gekleideten Selbstaussagen Jesu über seine Hoheit als Weltvollender.

Aus der Fülle der Beispiele greife ich eines heraus, das Gespräch Jesu mit der samaritanischen Frau am Jakobsbrunnen.[1]) Was die Echtheitsfrage anlangt, so liegt sie bei dieser Geschichte besonders günstig, so wenig sie die Eigenheiten der literarischen Produktion des vierten Evangelisten verleugnet. Die Lokalangaben stimmen[2]) und die Schilderung des Verhältnisses zwischen Juden und Samaritanern entspricht, wie ich an anderer Stelle zu zeigen gedenke,[3]) ganz dem, was die zeitgenössischen Quellen berichten, was um so bemerkenswerter ist, als dieses Verhältnis starken Schwankungen unterworfen gewesen ist. Auch eine Wirksamkeit Jesu in Samarien ist wahrscheinlich. Zwar hat er den Jüngern geboten, auf ihrer ersten Evangelisationsreise Samarien zu meiden;[4]) aber die analoge Bestimmung für das Verhalten gegenüber den Heiden berechtigt zu der An-

---

[1]) Joh. 4, 1—42.

[2]) Dalman, Orte und Wege Jesu³, Gütersloh 1924, S. 228, findet, daß Joh. 4, 11 so klinge, als ob man in der Nähe Quellwasser nur am Jakobsbrunnen schöpfen könne, was nicht stimmen würde. Aber das würde voraussetzen, daß die Frau das Wort Jesu Joh. 4, 10 so gedeutet hätte, als ob Jesus von der Möglichkeit gesprochen habe, aus einer anderen Quelle fließendes Wasser zu beschaffen, während doch V. 12 zeigt, daß die Frau verstanden hat, daß Jesus nicht von einer natürlichen Art, Wasser zu beschaffen, gesprochen hat. Dann aber enthält Joh. 4, 11 keine geographische Ungenauigkeit.

[3]) Jerusalem zur Zeit Jesu, II B, 2. Lieferung, in Vorbereitung im Verlage E. Pfeiffer in Leipzig.

[4]) Mth. 10, 5.

nahme, daß es sich um eine vorläufige Anweisung in einer einmaligen Situation handelt, die nicht verallgemeinert werden darf. Jedenfalls ist durch den von Lukas in den Aufriß des Markusevangeliums eingeschobenen „Reisebericht“[1]) zwiefach bezeugt,[2]) daß Jesus den Reiseweg durch Samarien nicht grundsätzlich gemieden hat und daß Jesus in Samarien gewirkt hat.[3]) Außerdem ist der schnelle Erfolg der urchristlichen Mission in Samarien[4]) am ehesten dann verständlich, wenn Jesus selbst in dieser Landschaft bereits vorgearbeitet hat. Im Gespräch mit der samaritanischen Frau nun bezeichnet Jesus sich selbst als den Bringer des Lebenswassers: „Wenn du um die Gabe Gottes wüßtest und wüßtest, wer es ist, der zu dir sagt: gib mir zu trinken!, dann hättest du ihn gebeten und er hätte dir Lebenswasser gegeben.“[5]) Jesus knüpft dabei wieder wie Lk. 4, 18—19[6]) an den zweiten Jesaja an,[7]) wenn er im weiteren Verlauf des Gespräches sagt, daß den, der von diesem Lebenswasser trinke, nie mehr dürsten werde und daß es in ihm zu einer Wasserquelle werden werde, die in das ewige Leben fließt.[8]) Was heißt das?

Das Bild vom Lebenswasser, das Jesus spendet und das die Seinen als einen Segensstrom ausströmen, ist dem Neuen Testament geläufig.[9]) Besonders lehrreich für die mit diesem Bilde verbundene Anschauung ist Joh. 7, 37—39. „Am letzten größten Tage des Festes“ tritt Jesus auf in Jerusalem. Es handelt sich um das Laubhüttenfest, dieses

---

[1]) Lk. 9, 51—18, 14. [2]) Luk. 9, 51 ff.; 11, 17.

[3]) Lk. 17, 11—19, besonders V. 16. Auch Lk. 9, 57 ff. scheint von Lukas nach Samarien verlegt zu werden.

[4]) Ag. 8, 4—25. [5]) Joh. 4, 10.

[6]) S. o. S. 13. [7]) Jes. 58, 11; 49, 10; 55, 1. [8]) Joh. 4, 14.

[9]) Zum Folgenden vergleiche mein: Golgotha, Leipzig 1926, besonders S. 60 ff. und 80 ff.

beliebte Wallfahrts- und Freudenfest, dessen Riten — insonderheit gilt das von der Wasserspende — den Zweck verfolgten, den Regenfall im kommenden Jahr zu sichern,[1]) wie schon das Alte Testament bezeugt: „Und so viele übrigbleiben aus allen Völkern, die gegen Jerusalem zogen, die werden Jahr um Jahr hinaufziehen, um den König Jahwä der Heerscharen anzubeten und das Laubhüttenfest zu feiern. Welche aber nicht hinaufziehen von den Geschlechtern der Erde nach Jerusalem, um den König Jahwä der Heerscharen anzubeten, auf die wird kein Regen fallen."[2]) Der „letzte größte Tag des Festes" ist der siebente, nicht der achte Festtag, denn der siebente Tag war der Höhepunkt der Feier: zum letzten Male wohnte man in der Laubhütte; zum letztenmal erfolgte die Wasserspende am Brandopferaltar; zum letztenmal fanden die nächtlichen Festveranstaltungen im Frauenvorhofe statt. Außerdem war dieser siebente Tag vor allen anderen ausgezeichnet: an ihm fand die Prozession der Priester mit den Weidenzweigen um den Brandopferaltar nicht einmal, sondern siebenmal statt; sie endete an diesem Tage mit dem Abschlagen der Prozessionsweiden auf der Erde, während gleichzeitig die Kinder jubelnd ihre Feststräuße fortwarfen und ihre Zitronatzitronen aßen.[3]) An diesem siebenten Festtage ist Jesus auf dem Tempelplatze aufgetreten und hat stehend[4]) in die festliche Menge hineingerufen: „Wen dürstet, der komme zu mir und trinke, wenn er an mich glaubt,"[5]) und der Evangelist bemerkt

---

[1]) Golgotha, S. 60 ff. die Einzelnachweise.

[2]) Sach. 14, 16—17. [3]) Sukka IV 5—7.

[4]) Der Lehrer sitzt! Es ist nicht ein Lehrvortrag, den Jesus hält, sondern ein prophetischer Aufruf, den er in die Festmenge hineinruft.

[5]) Joh. 7, 37 f. So dürfte zu interpungieren sein, da so allein das folgende Zitat abgehoben wird und ein stilistisch glatter Satzbau entsteht. Auch V. 39 spricht dafür, daß das Zitat V. 38 auf Jesus als den Spender des Lebenswassers, nicht auf seine Jünger, zu beziehen ist.

dazu: „Wie ja die Schrift geweissagt hatte: Ströme des Lebenswassers werden von ihm[1]) fließen.“[2]) Jesus knüpft dabei an die Riten des Festes an, die sämtlich den heiligen Felsen zum Mittelpunkt haben, der den Brandopferaltar trug und von dem man lehrte, daß er der Welt, wie einst der Horeb-Felsen dem Volke Israel auf der Wüstenwanderung, das Wasser spende. Wenn am Laubhüttenfest die Prozession der Priester feierlich mit den Weidenzweigen um den Brandopferaltar schritt, so geschah es — man erinnere sich der altarabischen Umzüge um heilige Steine zur Erflehung und Bewirkung des Regens[3]) —, um den heiligen Felsen zur Spende des Regens zu veranlassen. Wenn am Hüttenfest die Wasserspende am Brandopferaltar ausgegossen wurde und durch die Abzugskanäle in die Urflut hinabfloß,[4]) dann „sagt eine Urflut zur anderen: ‚Laß deine Wasser sprudeln.‘“[5]) In den Abzugskanälen des Brandopferaltars, den sagenhaften Šēthīn, stieg dann das Wasser der Urflut zum heiligen Felsen, auf dem der Altar stand, empor[6]) und bewässerte von hier aus die ganze Welt. Einst aber, in der Endzeit, würde der heilige Felsen nicht mehr gewöhnliches Wasser, sondern das Wasser des Lebens spenden, den Heiligen Geist;[7]) und darum ist jedes Laubhüttenfest und jede Wasserspende am Laubhüttenfest eine Weissagung auf den

---

[1]) *ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ* ist sklavisch wörtliche Wiedergabe eines aramäischen miggūphēh.

[2]) Joh. 7, 38. Das Schriftzitat ist in unserem alttestamentlichen Text nicht vorhanden; es dürfte ein apokryphes Schriftwort sein, das der Evangelist zitiert.

[3]) Feuchtwang, Das Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1911, S. 56—57. Ferner mein: Golgotha, Leipzig 1926, S. 61.

[4]) b. Sukka 49ª u. ö. Golgotha S. 62.

[5]) b. Taʿan. 25ᵇ; Golgotha S. 62.

[6]) Golgotha S. 64. [7]) Golgotha S. 63 f.; 82; 84.

endzeitlichen Segensstrom, den der heilige Felsen über die Erde ergießen würde.[1])

Nun verstehen wir Jesu Aufruf am Laubhüttenfest und die Bemerkung des Evangelisten dazu erst ganz. Auf den heiligen Felsen sind aller Augen gerichtet. Aber Jesus ruft: „Wer dürstet, der komme zu mir und trinke, wenn er an mich glaubt! (wie ja die Schrift geweissagt hatte: Ströme des Lebenswassers werden von ihm fließen. Er meinte den Geist, den diejenigen empfangen sollten, die an ihn glauben würden.)“[2]) Die Stunde ist gekommen, in der das Lebenswasser, der Heilige Geist, auf die Erde strömen soll! Nicht am heiligen Felsen im Priestervorhof fließt das Lebenswasser, sondern ich bin der wahre heilige Felsen, der euch das Lebenswasser spendet!

Daß dieses in der Tat der Sinn des Ausrufes Jesu am Laubhüttenfest ist: Ich bin der heilige Felsen! Ich spende das wahre Lebenswasser, den Heiligen Geist!, das läßt sich auf vielfache Weise sicherstellen. In unmittelbarem Anschluß an die eben zitierten Worte fährt der Text fort: „Einige aus der Menge nun, als sie diese Worte hörten, sagten: Dieser ist in Wahrheit der Prophet!“[3]) Deut. 18, 15 stand die Verheißung, daß Gott einen Propheten wie Moses auf die Erde senden würde. Darum erwartete man vom Messias, daß er die Wunder des Moses wiederholen würde und dadurch seine messianische Sendung beweisen würde. Insbesondere das Manna- und das Wasser-Wunder würde er wiederholen.[4]) Wie lebendig diese Erwartung im Volke

---

[1]) Mid. II 6 und dazu Golgotha S. 62; j. Sukka V 1, 55a, 48 und dazu Golgotha S. 82.

[2]) Joh. 7, 37—39. [3]) Joh. 7, 40.

[4]) Die Belege für diese Erwartung findet man in meinem: Golgotha S. 83, Anm. 4.

lebte, das zeigt der Bericht des vierten Evangelisten, wonach die Menge Jesus nach dem Speisungswunder zum König machen will:[1]) er hat durch das Zeichen bewiesen, daß er der Dt. 18, 15 verheißene Prophet wie Moses ist. Aber auch das Horebwunder würde der Messias wiederholen: „Wie der erste Erlöser (Moses) den Brunnen aufsteigen ließ (indem er den Felsen am Horeb spaltete, Ex. 17, 6), so wird auch der letzte Erlöser Wasser aufsteigen lassen, wie geschrieben steht: ‚Ein Quell wird vom Hause Jahwäs ausgehen‘ (Joel 4, 18).“[2]) Wenn nun einige Hörer an jenem siebenten Tage des Laubhüttenfestes 29 p. Jesus nach seinem Aufruf, bei ihm Wasser zu schöpfen, als den verheißenen Propheten, den zweiten Moses, bezeichnen, so kann das nur heißen, daß sie in Jesu Aufruf eine Erfüllung des verheißenen messianischen Horebwunders sehen. Die Stunde ist gekommen, so verstehen sie Jesus richtig, daß der wahre heilige Felsen das Wasser des Lebens auf die Erde ausströmen läßt.

Aber wir haben noch andere Belege dafür, daß unser Verständnis des Aufrufes Jesu am Hüttenfest richtig ist. Er hat sich auch an anderer Stelle als den wahren heiligen Felsen bezeichnet. Als Beispiel sei Joh. 1, 51 genannt. „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ihr werdet den Himmel offen stehen sehen und die Engel Gottes hinauf- und hinabsteigen auf den Menschensohn.“ Das auffällige Voranstellen des Hinaufsteigens zeigt mit Sicherheit, daß Jesus an den Jakobstraum von der Himmelsleiter anknüpft (Gen. 28, 12), wo geschildert wird, wie die Engel Gottes von dem heiligen Felsen, den Jakob unter sein Haupt gelegt hat, hinauf- und auf ihn hinabsteigen. Dieser Bethelstein galt den Zeit-

[1]) Joh. 6, 15.

[2]) Midhr. Pred. 1, 9 (§ 28) ed. Stettin 1864, S. 71b; Golgotha S. 83.

genossen Jesu als der heilige Felsen des Jerusalemer Heiligtums, als Himmelspforte und Stätte der Gegenwart Gottes.[1]) Jesus wendet diese Gedanken auf sich an. Von ihm gilt, daß die Engel Gottes hinauf- und hinabsteigen, wie auf den Felsen, der unter dem Haupte Jakobs lag. Wenn der Himmel sich öffnet bei der Parusie, werdet ihr es sehen: Ich bin der wahre heilige Felsen, die Stätte der Gegenwart Gottes, die Tür zum Himmel; wo ich bin, da werden die Engel Gottes zum Dienst bereit stehen — das ist der Sinn dieser Hoheitsaussage am Schluß der Nathanaelgeschichte.

Vollends aber ist bedeutsam, daß das Urchristentum Jesus so verstanden hat und wiederholt von ihm als dem heiligen Felsen redet. Christus der heilige Felsen, der das Lebenswasser spendet, und die Seinen ebenfalls Spender des Lebenswassers, das sie von ihm empfangen haben, das ist der Inhalt des Wortes vom „lebendigen“, d. h. Lebenswasser spendenden Stein, von dem der erste Petrusbrief redet. Es ist ein Aufruf — ähnlich wie Jesu Aufruf Joh. 7, 37 — zu dem Spender des Lebens zu kommen: „Kommt herzu zu ihm, dem lebendigen Stein, der von Menschen verworfen wurde, aber bei Gott auserwählt und köstlich ist. Erbauet auch ihr euch als lebendige Steine zum geistlichen Hause.“[2]) Und Paulus sagt von der Wüstengeneration, sie habe aus dem sie begleitenden Horeb-Felsen ständig den Trunk des Geistes geschöpft, und fügt die kurze Deutung hinzu: „Der Felsen aber war Christus.“[3])

Jesus der heilige Felsen, der das Lebenswasser, den Heiligen Geist, spendet, das ist der Sinn auch des Wortes

[1]) Die Belege habe ich gegeben in meinem Aufsatz: „Die Berufung des Nathanael (Joh. 1, 45—51)“ in *ΑΓΓΕΛΟΣ* III 1—2, 1928, S. 2—5.

[2]) 1. Ptr. 2, 4—5; dazu Golgotha S. 84 f.

[3]) 1. Kor. 10, 4; dazu Golgotha S. 84.

Jesu an die samaritanische Frau: „Das Wasser, das ich dem Durstigen geben werde, wird in ihm zu einer Wasserquelle werden, die in das ewige Leben fließt.“[1])

Lebenswasser und Lebensbrot, Horebwunder und Mannawunder, gehören zusammen. Nach dem synoptischen Bericht hat Jesus sich im Anschluß an die Speisung der Viertausend im Gegensatz zu dem „Sauerteig der Pharisäer“[2]) als den Spender des Lebensbrotes bezeichnet;[3]) er hat diesen Gedanken später bei der Feier des letzten Passahmahles wiederholt, als er das Brot austeilte und dazu die Deuteworte sprach: „Das ist mein Leib.“[4]) Auch nach dem vierten Evangelium hat Jesus sich im Anschluß an die Speisung als den Bringer des wahren Manna, als den Spender des Lebensbrotes, bezeichnet.[5])

Lebenswasser und Lebensbrot aber sind seit uralter Zeit die Symbole des Paradieses. Wir kennen diese Symbolsprache aus der Offenbarung des Johannes, in der dem Sieger das verborgene Manna[6]) und der Trunk aus der Quelle des Lebenswassers[7]) verheißen wird. „Selig, wer das Brot essen darf in der Königsherrschaft Gottes,“[8]) das Manna „für morgen“ (Ex. 16, 23), um das die Gemeinde in der vierten Vaterunserbitte bittet.[9]) „Selig, die zu dem Hoch-

---

[1]) Joh. 4, 14.

[2]) Mk. 8, 15 (+ und dem Sauerteig des Herodes); Mth. 16, 6. 11. 12 (+ und Sadduzäer); Lk. 12, 1.

[3]) Mk. 8, 14—21 Par. Die Art und Weise, in der Jesus sich selbst in Gegensatz stellt zu dem „Sauerteig“ seiner Gegner, setzt voraus, daß er sich selbst mit dem Lebensbrot vergleicht.

[4]) Mk. 14, 22 Par. [5]) Joh. Kap. 6. [6]) Apk. 2, 17.

[7]) Apk. 21, 6. [8]) Luk. 14, 15.

[9]) Daß das der Sinn des Wortes ἐπιούσιος ist, hat R. Eisler, Das letzte Abendmahl, ZNW. XXIV (1925) S. 191 erkannt. Sämtliche Bitten des Vaterunsers sind eschatologisch gemeint.

zeitsmahl des Lammes berufen sind;“[1]) „sie wird nicht mehr hungern und nicht mehr dürsten . . .; denn das Lamm auf dem Thron wird sie weiden und zu den Wasserquellen des Lebens führen“.[2])

Wenn Jesus seine Heilsbotschaft mit den paradiesischen Gaben der Endzeit vergleicht, so bezeichnet er sich damit als den Weltvollender, der das Paradies erschließt. Wer seinen Worten glaubt, der hat schon in der Gegenwart teil an den Heilsgaben der verklärten Welt.

6.

In diesen Zusammenhang gehört nun auch die Selbstbezeichnung Jesu als „der Menschensohn“, ja, sie wird überhaupt nur in unserem Zusammenhang voll verständlich.

Diese Selbstbezeichnung Jesu begegnet außerhalb der Evangelien nur viermal im Neuen Testament und zwar liegt an drei Stellen ein Zitat von (Hebr. 2, 6 = Ps. 8, 5; Apk. 1, 13; 14, 14 = Dan. 7, 13). Sehen wir von diesen drei Zitaten aus dem Alten Testament und von Ag. 7, 56 ab, so beschränkt sich das Vorkommen des Ausdrucks auf die Evangelien:

bei Markus begegnet er	14mal,
bei Matthäus	30mal,
bei Lukas	25mal und
bei Johannes	12mal;
im ganzen	81mal.

An sämtlichen Stellen handelt es sich um Äußerungen Jesu; denn auch Joh, 12, 34, wo formal seine Zuhörer reden, wird lediglich ein Ausspruch Jesu in Frageform aufgegriffen. Wir haben es also mit eigensten Gedanken Jesu zu tun, wenn wir diesen Ausdruck untersuchen.

[1]) Apk. 19, 6. [2]) Apk. 7, 16—17.

Es ist heute allgemein anerkannt, daß dem griechischen *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* der Evangelien ein aramäisches bar ’änāšā[1]) zugrunde liegt und daß in dieser Wendung das Wort bar (Sohn), wie häufig im Semitischen,[2]) in Verbindung mit dem Kollektivum ’änāš (Mensch) lediglich die Bedeutung hat, das Individuum im Unterschied von der Gattung zu bezeichnen. So bezeichnet z. B. pōrāth das Gewächs (Koll.) und bēn pōrāth (Gen. 49, 22) den einzelnen Fruchtbaum. Bar ’änāšā ist also zu übersetzen mit der Mensch.

Was veranlaßt Jesus, sich als den Menschen zu bezeichnen? Jesus knüpft, wie ebenfalls allgemein anerkannt ist, an Dan. 7, 13 an, wo es von dem Erlöser[3]) heißt: „Und siehe, da kam mit den Wolken einer in Gestalt eines Menschen und wurde vor den Alten gebracht.“ Das Vorkommen dieser messianischen Bezeichnung beschränkt sich nicht auf das Buch Daniel, vielmehr lebt sie fort in den Bilderreden des äthiopischen Henochbuches,[4]) im Testament des Simeon,[5])

---

[1]) Der status emphaticus ist durch die neutestamentliche Form *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* — also mit Artikel — gesichert; nur Joh. 5, 27 und in den drei Zitaten (Hebr. 2, 6; Apk. 1, 13; 14, 14) fehlt der Artikel.

[2]) Z. B. בֵּן פֹּרָת Gen. 49, 22 (Sohn des Gewächses) = ein Fruchtbaum; Koh. 10, 7 בֶּן־חוֹרִים (Sohn, Edler) = ein Edler. Ferner öfter im A. T.: בֵּן זָכָר (vgl. Apk. 12, 5), בֶּן־אָדָם, בֶּן־בָּקָר.

[3]) Der bar ’änāš Dan. 7, 13 wird sowohl in den Apokryphen des Alten Testamentes wie im Talmud durchweg auf den Messias gedeutet. Mit Recht wird heute von der alttestamentlichen Forschung die kollektivische Deutung des bar ’änāš in Dan. 7, 13 auf das Volk Israel fast auf der ganzen Linie aufgegeben. Richtig ist an dieser kollektivischen Deutung nur, daß „der Mensch“ als Herrscher des Gottesreiches das Gottesvolk (Dan. 7, 18. 27) repräsentiert, ebenso wie die vier Tiere der Vision Dan. 7 nach 7, 14 Könige sind, die jeweils ein Reich repräsentieren.

[4]) Kap. 37—71.

[5]) Kap. 6. Mit Lohmeyer, Kyrios Jesus, Heidelberg 1928, S. 69,2 muß ich bezweifeln, daß diese Stelle christliche Interpollation sei.

im vierten Esrabuch,[1]) im fünften Buch der sibyllinischen Orakel[2]) und im Targum zu den Psalmen.[3]) An diesen Stellen liegt eine mit der herrschenden Messiaserwartung im Widerstreit stehende Erlösererwartung vor, die deshalb von besonderer Bedeutung ist, weil sie von Jesus aufgenommen worden ist. Während nämlich die herrschende messianische Erwartung der Menge nach dem Feldherrn aussah, der die Römer in siegreicher Feldschlacht schlagen würde, dem bän dāvidh (Davidssohn), lebte in kleinen Kreisen eine andere messianische Erwartung. Hier knüpfte man an Dan. 7, 13 und das Kapitel vom leidenden Gottesknecht, Jes. 52, 13—53, 12, an und erwartete den Welterlöser, der durch Leiden hindurchgehen und nicht nur dem Volke Israel, sondern der ganzen Welt die Erlösung bringen würde. In diesen Kreisen nannte man den Erlöser den „Gottesknecht" und den „Menschen".[4])

Wir wissen aber noch mehr. Die religionsgeschichtliche Forschung der letzten Jahrzehnte, namentlich die Arbeiten von Reitzenstein, hat gezeigt, daß das Wort „der Mensch" in der gesamten Umwelt Jesu, nicht nur im Judentum, sondern auch im Iran, in Syrien, im Zweistromlande und in Kleinasien Bezeichnung des Erlösers gewesen ist. So heißt hier der Urmensch als der Erlöser, der durch das Leiden hindurchgeht, um die Menschheit zu erlösen. Wie Adam — auch dieses Wort heißt: Mensch — am Beginn

---

[1]) Kap. 13 vgl. 12, 37.

[2]) V 414 (V 256 ist wahrscheinlich christlicher Einschub).

[3]) Targ. Ps. 80, 18.

[4]) Die ausführliche Begründung soll meine Arbeit über den Leidenden Erlöser (C. Bertelsmann) bringen. Vorläufig darf ich auf meinen Vortrag: „Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und im Urchristentum" (Bericht des 2. deutschen Theol.-Tages, Göttingen 1929, S. 106—119) verweisen.

dieses Weltlaufs als erster Mensch steht, so steht der Erlöser „Mensch“, der Mensch schlechthin, am Beginn des neuen Äons. Am klarsten hat Paulus diesen Gedanken zum Ausdruck gebracht, wenn er den einen Menschen, durch den die Sünde in die Welt kam, und den einen Menschen, durch den die Gnade in die Welt kam (Röm. 5, 12—21), Adam und Christus (1. Kor. 15, 22), den ersten und den letzten Adam (1. Kor. 15, 45—46), den ersten und den zweiten Menschen (1. Kor. 15, 47), einander gegenüberstellt.[1]) Wir haben sinngemäß daher die Selbstbezeichnung Jesu als bar 'änāšā, die die Lutherbibel mit „Menschensohn“ übersetzt, wiederzugeben mit: der neue Mensch.

Wenn Jesus diese messianische Bezeichnung auf sich selbst anwendet und sich als den neuen Menschen bezeichnet, so lehnt er damit alle nationalpolitischen Erwartungen ab, die an den Davidssohn geknüpft waren, und bezeichnet sich als den Welterneuerer, der durch Leiden hindurch zur Herrlichkeit eingeht und den neuen Äon herbeiführt. Wir haben es also nicht mit einer Niedrigkeits-, sondern mit einer Hoheitsbezeichnung Jesu zu tun. Das wird vollends deutlich, wenn wir die Stellen der Evangelien ansehen, an denen Jesus die Selbstbezeichnung „der Mensch“ im apokalyptisch-technischen Sinn anwendet, wie nach allen drei Synoptikern durchweg seit dem Cäsarea-Philippi-Bekenntnis des Petrus und an sämtlichen 12 Stellen des vierten Evangeliums. Diese Stellen reden davon, daß „der Mensch“ leiden muß, aber aus dem Tode auferweckt wird, daß er

---

[1]) Der gleiche Gedanke findet sich z. B. bei Lukas. Er stellt den bis auf Adam (Lk. 3, 38) zurückgeführten Stammbaum Jesu unmittelbar vor die Versuchungsgeschichte (4, 1—13), um auszudrücken, daß Jesus der zweite Adam ist, der die Versuchung überwand, der der erste Adam erlegen war.

verklärt wird und auf den Wolken des Himmels erscheint, um Gericht abzuhalten und die Vollendung der Erlösung zu bringen. „Ich bin es. Und ihr werdet den Menschen sehen, sitzend zur Rechten des Allmächtigen und kommend auf den Wolken des Himmels,“ so ruft er seinen Richtern, dem Hohen Rat in Jerusalem, zu.[1])

Was diese Selbstbezeichnung Jesu als der neue Mensch besagt, das kann man sich am besten an Hand der Verklärungsgeschichte vergegenwärtigen. Der dieser Geschichte vorangehende Vers überliefert nach der ältesten, von Matthäus überlieferten Fassung[2]) einen Ausspruch Jesu, der von der Herrlichkeit des Menschen handelt: „Wahrlich, es sind einige unter denen, die hier stehen, die den Tod nicht schmecken werden, bis sie den Menschen kommen sehen in seiner Königsherrlichkeit[3])“ (Mth. 16, 28). An diese Worte von der Königsherrlichkeit des neuen Menschen schließt unmittelbar die Geschichte von der Verklärung an. Die drei vertrautesten Jünger dürfen es miterleben, wie von Jesus die Hülle der Niedrigkeit abfällt und seine wahre Herrlichkeit sichtbar wird. Sein Gewand erstrahlt und sein Gesicht leuchtet wie Sonnenglanz: die Doxa, der göttliche Feuerglanz verklärt ihn mit himmlischer Klarheit. Es ist der Lichtglanz des Auferstehungsleibes, die Seinsweise der verklärten Welt, die Jesus umgibt und die den Jüngern das wahre Wesen des neuen Menschen, des A n f ä n g e r s d e r verklärten, n e u e n S c h ö p f u n g Gottes offenbart.[4])

---

[1]) Mk. 14, 62 Par.

[2]) Die Verzögerung der Parusie veranlaßte die Umgestaltung des Wortes bei Mk. (9, 1) und Lk. (9, 27).

[3]) ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ = בְּמַלְכוּתֵיהּ = in seiner Königsmacht, vgl. G. Dalman, Die Worte Jesu I, Leipzig 1898, S. 108 f.

[4]) Mk. 9, 2—8 Par.

7.

Diese Hoheitsaussagen Jesu enthalten einen unerhörten Anspruch Jesu und eine unerhörte Zumutung an den Glauben seiner Jünger. Denn Jesus bezeichnet sich als den Weltvollender in einer Welt, die unter der Herrschaft des Satans steht. In der Tat tritt erst auf diesem Hintergrund Jesu Hoheitsbewußtsein in seiner ganzen Größe hervor.

Jesus hat wiederholt mit großem Ernst davon gesprochen, daß die gegenwärtige Welt unter der Herrschaft des Satans steht. „Alle Reiche der Welt" sind ihm untertan;[1]) nur scheinbar herrschen Fürsten über die Völker, in Wahrheit herrscht der Satan.[2]) Und wer die Weltherrschaft zu erringen suchte, würde sich damit zum Sklaven des Satans machen und um seine Seele bringen.[3]) Es ist eine planmäßig organisierte Herrschaft, über die der Satan gebietet, „seine Königsherrschaft":[4]) durch die Dämonen, „die Satansengel",[5]) übt er sein gottfeindliches Werk aus und quält er die Menschheit mit Krankheit und Besessenheit. Aber immer steht er selbst hinter ihrer Wirksamkeit; jene Frau, die 18 Jahre von einem „Dämon der Schwachheit" gequält wurde,[6]) sie ist „vom Satan 18 Jahre lang gefesselt worden".[7]) Es selbst wirkt da, wo die Dämonen ihr Werk treiben: hinter der körperlichen Not steht die sittliche. Denn das ist der Sinn des Wirkens des Satans, daß er die Menschen durch Versuchung zur Sünde zu verleiten

---

[1]) Mth. 4, 8; Lk. 4, 5.

[2]) Mk. 10, 42: „die über die Völker zu herrschen scheinen, mißbrauchen ihre Gewalt." Möglich bleibt auch die Übersetzung: „die als Herrscher über die Völker in Geltung stehen."

[3]) Mk. 8, 36 Par. [4]) Mth. 12, 26 Par. [5]) Mth. 25, 41.

[6]) Lk. 13, 11. [7]) Luk. 13, 16.

sucht,[1]) um sie dann dem Verderben zu überliefern.[2]) Auch einen Petrus hat der Satan zu Fall zu bringen versucht;[3]) auch in der Gemeinde Jesu streut er seinen Samen aus;[4]) ja, auch an Jesus selbst hat er sich mehr als einmal herangewagt.[5]) Darin hat Jesus die Not dieser Weltzeit gesehen, daß sie Gottes Schöpfung ist[6]) und daß sie unter Gottes Regierung und Fürsorge steht bis hin zu dem Spatz auf dem Dache und dem Haar auf dem Haupte[7]) und der Anemone auf dem Felde[8]) — und daß dennoch diese Gottesschöpfung von dem Satan geknechtet wird, der die Menschen zur Sünde führt und von Gott scheidet.

Und dennoch kann Jesus davon reden, daß mit seinem Kommen die Welterneuerung begonnen hat: er hat den Satan überwunden. „Wie kann jemand in das Haus des Starken eindringen und ihm seinen Besitz rauben, wenn er nicht zuvor den Starken gefesselt hat? Erst dann kann er sein Haus verwüsten."[9]) Es ist wahrscheinlich, daß Jesus auf ein bestimmtes Ereignis Bezug nimmt, nämlich die Versuchungsgeschichte, und daß er sie dahin deutet, daß er damals den Starken gefesselt hat. Nun kann er zum Angriff auf die „Königsherrschaft des Satans" übergehen. Aus Markus sehen wir, daß die älteste Überlieferung die Dämonenaustreibungen Jesu als Kampf Jesu mit den Dämonen überliefert hat.[10]) Der Dämon in der Synagoge

---

[1]) Mth. 4, 1 ff.; 16, 23; Lk. 22, 31 f. u. ö.

[2]) Joh. 8, 44. [3]) Lk. 22, 31 f. [4]) Mth. 13, 39.

[5]) Mth. 4, 1 ff. Par,; 16, 23. Beachte besonders Lk. 4, 13: „da ließ der Teufel von ihm ab auf einige Zeit," und 22, 28: „Ihr, die ihr bei mir ausgehalten habt in meinen Versuchungen."

[6]) Mk. 10, 6 Par.; 13, 19. [7]) Mth. 10, 29—30 Par.

[8]) Mth. 6, 28—30. [9]) Mk. 3, 27 Par.

[10]) Mk. 1, 23—28; 3, 11—12; 5, 1—20. Dazu die ausgezeichnete Untersuchung von O. Bauernfeind, Die Worte der Dämonen im Markusevangelium, Stuttgart 1927.

von Kapernaum eröffnet den Kampf mit der Abwehr Jesu:[1]) „Was haben wir miteinander zu tun, Jesus von Nazareth? Kamst du, uns zu verderben?" Aber er bleibt nicht bei der Abwehr stehen, sondern benützt die Kenntnis der Messianität Jesu, um ihn durch einen Namenszauber an der Ausübung seiner Macht zu hindern: „Ich kenne dich und weiß, wer du bist, Heiliger Gottes." Und selbst als nun Jesu Befehl an den Dämon erklingt, zu verstummen und auszufahren, erfolgt ein letzter Widerstand des Dämons, der sein Opfer zu Boden wirft.[2]) Aber Jesus bleibt Sieger. Mit einfachem Befehlswort — anders als die Exorzisten seiner Zeit — schlägt er die Feinde in Bann.[3]) Aus der Vollmacht des Geistes überwindet er die Werkzeuge des Satans: „Wenn ich im Geiste Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Gottesherrschaft schon über euch gekommen."[4]) Die Dämonenaustreibungen Jesu sind Einbrüche der künftigen Gottesherrschaft in die Gegenwart.

Als ihm dann die Jünger melden, daß auch ihnen die Dämonen weichen müssen, da ruft er in kühner Vorausnahme der kommenden Ereignisse und in der Gewißheit seines Gottesglaubens aus: „Siehe, ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen!"[5]) Ein kühnes Wort. Der Satan stürzt von seinem Thronsitz am Himmel, die kranken Leiber werden gesund, die bösen Geister müssen den Boten Jesu weichen — die Heilszeit, die Weltvollendung ist mit der Entmächtigung des Satans angebrochen.

---

[1]) Daß es sich um einen dämonischen Abwehrspruch handelt, hat Bauernfeind an der Hand reichen religionsgeschichtlichen Materials einwandfrei bewiesen.

[2]) Mk. 1, 23—26. [3]) Mth. 8, 16.

[4]) Mth. 12, 28; Lk. 11, 20. [5]) Lk. 10, 18.

8.

Aber nun bedürfen alle bisherigen Ausführungen einer sehr wichtigen Einschränkung. Die Weltverklärung ist mit Jesu Kommen abgebrochen. Der Geist Gottes ruht auf ihm in seiner ganzen Fülle; die Blinden sehen und die Lahmen gehen. Die Hochzeit, das Heilsjahr Gottes, ist angebrochen. Der gute Hirt sammelt die Herde der Zerstreuten. Der König Gottes hält seinen Einzug und reinigt das entweihte Heiligtum. Das Lebensbrot wird ausgeteilt und das Lebenswasser fließt. In dem neuen Menschen hat die Neuschöpfung Gottes begonnen. Der Satan ist überwunden und sein Reich wird verwüstet.

Aber die Welterneuerung ist noch nicht sichtbar. Noch ist der Satan nicht sichtbar vernichtet und samt seinen Engeln dem ewigen Feuer überliefert. Und darum kann nicht jeder Jesu Vollmacht und die Kräfte der neuen Schöpfung erkennen. Auch Jesu Gegner hören seine Botschaft und sehen seine Zeichen; aber für sie ist es Satanswerk: „In der Vollmacht des Dämonenfürsten treibt er die Dämonen aus.“[1])

Denn Jesus ist noch in der Niedrigkeit. Und solange er in der Niedrigkeit ist, ist er als Weltvollender sichtbar nur für die gläubige Gemeinde. Jesus selbst bringt diesen Tatbestand klar zum Ausdruck, am deutlichsten in dem Wort an Petrus nach seinem Bekenntnis zur Messianität Jesu, Mth. 16, 18—19:

V. 18: „Du bist Petrus, / und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen, / und die Unterweltsmächte sollen ihn nicht überwältigen.

---

[1]) Mk. 3, 22 Par.

V. 19: Dir will ich die Schlüssel zur Königsherrschaft Gottes geben, / und was immer du auf Erden bindest, soll vor Gott als gebunden gelten, / und was immer du auf Erden lösest, soll vor Gott als gelöst gelten."

Ausdrücklich bindet Jesus mit diesem Wort, über dessen Echtheit und metrischen Aufbau ich an anderer Stelle gehandelt habe,[1] die Verheißung der Kräfte einer neuen Welt an die Zugehörigkeit zu seiner Gemeinde. Es sind zwei Verheißungen, die Jesus in diesen beiden Versen gibt. Zunächst verheißt er, daß die Unterweltsmächte den Felsen, auf dem er die Gemeinde aufbaut, nicht überwältigen sollen. Wenn die Gemeinde mit einem Bau verglichen wird, der auf einem Felsen ruht, gegen den die Unterweltsmächte anstürmen, so knüpft Jesus an einen der Zeit außerordentlich geläufigen Vorstellungskreis an. Aus zahlreichen rabbinischen Belegen wissen wir, daß im Weltbild des Judentums der Zeit Jesu der heilige Felsen des Jerusalemer Tempels als Mittelpunkt[2]) und Höhepunkt[3]) der Erde galt; zugleich galt er als Verschlußstein der Unterwelt.[4]) Dieses Bild wird in der jüdischen Literatur auf Abraham übertragen: er ist der Felsen, der den unterirdischen Fluten trotzt und den Bau Gottes trägt.[5]) An dieses Bild vom Tempel knüpft Jesus an. Wie Abraham der Felsen ist, auf dem sich der Tempel des alten Bundes erhebt, so ist Petrus als Offenbarungsträger der Felsen, auf dem sich der neue Tempel der messianischen Heilsgemeinde erhebt. Die Unterwelts-

[1]) Golgotha, Leipzig 1926, S. 68—77.

[2]) Golgotha, S. 40—45.

[3]) Golgotha, S. 51—54; 58—60; 65—68.

[4]) S. 55—58; 60—65; 67.

[5]) Jalquṭ Schim'oni I § 766 zu Num. 23, 9 aus Jelammedenu; dazu Golgotha, S. 73 f. Ähnlich, nur statt auf Abraham auf die zwölf Erzväter angewandt: Ex. R. 15, 8 (ed. Stettin 1864, 34a 1 v. u. ff.).

mächte[1]) können ihn nicht erschüttern. Die Gemeinde Jesu ist sicher vor den Unterweltsmächten.[2]) Das ist die erste Verheißung.

Die zweite Verheißung ist in V. 19 gegeben. Petrus erhält die Schlüssel zur Königsherrschaft Gottes; diese Schlüsselgewalt besteht im Binden und Lösen. Diese beiden Ausdrücke sind in der rabbinischen Terminologie Bezeichnungen für die Vollmacht zu Lehrentscheidungen (verbieten und erlauben) und gelegentlich für die Vollmacht zu Zuchtmaßnahmen (durch Verhängung des Bannes aus der Gemeinde ausstoßen, und durch Bannaufhebung in die Gemeinde wieder aufnehmen);[3]) der ordinierte Lehrer hat kraft der Lehr- und Zuchtgewalt die Vollmacht, in der Gemeinde zu binden und zu lösen. Die älteste Überlieferung hat das Wort Mth. 16, 19 als Übertragung der Zuchtgewalt auf Petrus verstanden, wie aus Mth. 18, 18 und Joh. 20, 23 hervorgeht. Petrus darf aus der Gemeinde ausschließen und in die Gemeinde aufnehmen, und seine Verfügungen gelten im Himmel, d. h. werden von Gott anerkannt.[4]) Diese dem Petrus übertragene Vollmacht umschreibt Jesus mit dem Ausdruck: „Dir will ich die Schlüssel zur Königsherrschaft Gottes geben.“ Die Aufnahme in die Gemeinde bedeutet also die Öffnung des Zugangs zur

---

[1]) Zu Deutung des Ausdrucks *πύλαι ᾅδου* ist zu beachten, daß Hades — Šeʾōl im neutestamentlichen Sprachgebrauch die Totenwelt der Gottlosen ist. Der Ausdruck besagt also, daß die Gemeinde Jesu vor den Mächten sicher ist, denen die Gottlosen im Tode anheimfallen.

[2]) *οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς* Mth. 16, 18. Dieses *αὐτῆς* bezieht sich formal auf den Felsen (Golgotha, S. 69—70) sachlich aber — wie Staerk erkannte: Theol. Lit.-Zeitung 52 (1927) 6, Sp. 131, Rezension von Golgotha — gilt trotzdem die Zusicherung der Unüberwindlichkeit dem von dem Felsen getragenen Tempel.

[3]) Golgotha, S. 72 f. [4]) Golgotha, S. 72 und Anm. 14.

Königsherrschaft Gottes. Das ist die zweite Verheißung.

Wir sehen: Jesus bindet mit aller Klarheit den Anteil an der neuen Welt, die der Gewalt der Mächte der Finsternis entnommen ist, an die Zugehörigkeit zu seiner Gemeinde und an den Gehorsam gegen das von ihm verordnete Amt. Wo ein Mensch an Jesus glaubt und sich der Gemeinde der Jünger Jesu anschließt, da und da allein gilt die Verheißung, daß die Hadespforten machtlos sind, weil das Leben herrscht und dem Satan die Macht geraubt ist (V. 18). Und da gilt auch die andere Verheißung, daß die Tür zur Königsherrschaft aufgetan ist und daß diese in eine Welt hineinwirkt, die äußerlich noch unter der Herrschaft des Satans steht (V. 19). In einer Welt, in der das Auge des Unglaubens nur Vergänglichkeit und Satansherrschaft sehen kann, sieht die gläubige Gemeinde in Christus die Kräfte der Weltverklärung wirksam: die Unterweltsmächte sind überwunden und die Schlüssel zur Königsherrschaft Gottes sind dem von Jesus geordneten Amt übergeben.

9.

In diesem Zusammenhang wird auch die ethische Forderung, die Jesus an seine Jünger, namentlich in der Bergpredigt, stellt, erst voll verständlich: weil die Jünger Jesu als die messianische Heilsgemeinde der erneuerten Welt zugehören, darum gilt ihnen auch die sittliche Forderung der neuen Schöpfung Gottes.

Besonders lehrreich ist hier das Gespräch Jesu mit den Pharisäern über die Ehescheidung, das uns von Matthäus (19, 3—9) und Markus (10, 2—9) überliefert wird. Es ist zu beachten, daß die Fragestellung, mit der die Pharisäer an Jesus herantreten, bei den beiden Evangelisten eine ver-

schiedene ist. Nach Markus wird Jesus gefragt: „Darf ein Mann seine Frau entlassen?“;[1]) er soll sich also darüber äußern, ob die Ehescheidung überhaupt zulässig ist. Nach Matthäus dagegen lautet die Frage: „Darf ein Mann seine Frau ‚um jeglicher Ursache willen‘ entlassen?“;[2]) hiernach soll sich Jesus über den Ehescheidungsgrund äußern, während die Zulässigkeit der Scheidung als selbstverständlich vorausgesetzt ist. Welches ist die ursprüngliche Fassung?

Zur Beantwortung dieser Frage muß man wissen, daß zur Zeit Jesu zwischen den Hilleliten und den Schammaiten die Auslegung von Dt. 24, 1 kontrovers war. Dort wird als Scheidungsgrund ʿärwath dābhār (eine schandbare Sache) genannt. Die Schammaiten erkannten in Übereinstimmung mit dem eigentlichen Sinn der Schriftstelle nur Unzuchtssünden als Scheidungsgrund an; die Hilleliten dagegen trennten die beiden Worte und lehrten, daß die Schriftstelle zwei Scheidungsgründe nenne: 1. ʿärwath = Schandbares und 2. dābhār = eine (die Scheidung rechtfertigende) Sache.[3]) Nach Matthäus wird Jesus also eine exakte exegetische Frage vorgelegt: Erkennst du die Auslegung der Hilleliten zu Dt. 24, 1 an, wonach man nicht nur wegen Unzuchtssünden, sondern auch aus anderen Gründen seine Frau entlassen darf? Markus dagegen läßt Jesus eine Frage vorgelegt werden, die bei den Rabbinen niemals umstritten gewesen ist — kein Rabbi hat je die Zulässigkeit der im Gesetz (Dt. 24, 1) verankerten Ehescheidung angezweifelt. Man wird angesichts dieses Tatbestandes schließen müssen, daß Matthäus die ursprüngliche Fassung der Pharisäerfrage bewahrt hat und daß Markus mit Rücksicht auf seine heiden-

[1]) Mk. 10, 2. [2]) Mth. 19, 3.

[3]) b. Giṭ. 90ª Bar. Weiteres Material bei Billerbeck I 312—320.

christlichen Leser der Frage eine allgemeine Fassung gegeben hat.[1])

In der Tat wird erst an der Hand des Matthäustextes die ganze Schärfe der Antwort Jesu deutlich. Er wird gefragt, ob er außer Unzuchtssünden noch andere Scheidungsgründe anerkenne, die den Mann berechtigen, seiner Frau den Scheidungsbrief auszustellen. Jesus aber geht auf die Frage nach dem Scheidungsgrund nicht ein, sondern er leugnet überhaupt das Recht des Mannes, seine Frau zu entlassen, weil die Ehe nach Gottes Schöpfungswillen unverbrüchlich ist. 4. „Habt ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer sie am Anfang ‚als Mann und Weib geschaffen

[1]) Der Schluß bestätigt sich an der Hand von Mk. 10, 12, wenn die überwiegend (א A B C ...) bezeugte Lesart von Mk. 10, 12a „und wenn eine Frau ihren Mann entläßt" den ursprünglichen Markustext darstellt; denn dieser Satz nimmt nicht auf palästinische, sondern auf griechisch-römische Verhältnisse Bezug, ist also kein echtes Herrenwort. Nach jüdischem Eherecht hatte nämlich die Frau kein Recht, ihrem Mann den Scheidungsbrief auszuhändigen, sondern sie konnte nur in ganz exzeptionellen Fällen (anwidernde Krankheit, unwürdiger Beruf des Mannes, unwürdige die Frau betreffende Gelübde des Mannes, Billerbeck I 318 f.) verlangen, daß das Gericht den Mann zur Ausstellung des Scheidebriefes zwang. Ist die genannte Lesart von Mk. 10, 12 ursprünglich, so wäre klar erwiesen, daß Markus die Perikope von der Ehescheidung mit Rücksicht auf seine heidenchristlichen Leser umgestaltet hat. Nun bleibt freilich die Möglichkeit, daß die Lesart der westlichen (D it) und einiger palästinischer (Θ, Ferrargruppe) und syrischer (syr sin arm) Zeugen zu Mk. 10, 12: „und wenn eine Frau ihren Mann verläßt und einen anderen heiratet, so begeht sie Ehebruch," die ursprüngliche ist. Dieses Verlassen kann entweder ein Fortlaufen der Frau sein oder das Fortgehen nach erfolgter Scheidung. Böswilliges Verlassen des Mannes seitens der Frau ist ein auch in Palästina möglicher Fall. Es fragt sich aber, ob er so oft vorgekommen sein sollte, daß Jesus ausdrücklich auf ihn Bezug nahm; zudem hatte die fortgelaufene Frau kein Recht auf Wiederheirat, solange sie keinen Scheidebrief besaß. Deutet man dagegen das „Verlassen" auf Fortgehen der Frau aus dem Hause nach erfolgter Entlassung durch den Mann, so ist der Text nicht zu beanstanden. Es bleibt also die Möglichkeit, in Mk. 10, 12 ein echtes Herrenwort zu sehen, wenn man der schwächer bezeugten zweiten Lesart folgt.

hat' (Gen. 1, 27)? 5. Und gesagt hat: ,Darum wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhangen und die zwei werden zu einem Blut (Fleisch) werden' (Gen. 2, 24)? 6. So sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Blut (Fleisch). Was nun Gott zusammengefügt hat, das darf kein Mensch trennen."[1]) Zwei Stellen aus der Schöpfungsgeschichte zitiert Jesus. Es ist lehrreich, daß beide Stellen in der Zeit Jesu als Schriftbeleg gegen die Vielehe und für die Einehe benutzt worden sind. Das Wort Gen. 1, 27 diente der Gemeinde des Neuen Bundes von Damaskus, deren Entstehung in das erste vorchristliche Jahrhundert fällt, zur Grundlage für die Bekämpfung der Polygamie;[2]) und die Stelle Gen. 2, 24 wird von dem masoretischen Text ohne die Worte „die zwei" gelesen, die sich nur in der Septuaginta, der Syra, im Targum Pseudo-Jonathan und der Vulgata finden — ein Beweis, daß man die Stelle bereits in vorchristlicher Zeit im Sinne der Monogamie gedeutet hat. Jesus geht noch über diese, für die Zeit rigorose Interpretation[3]) der beiden Genesisstellen im Sinne der Einehe, hinaus. Er folgert aus ihnen, daß die Ehe nach dem Schöpfungswillen Gottes unlöslich sein solle. Ja, Jesus geht noch weiter. Als ihm von seinen Gegnern die Anordnung des Scheidebriefes durch Moses (Dt. 24, 1) entgegengehalten wird, erwidert er: „Moses hat euch um eurer Herzenshärtigkeit willen erlauben müssen, eure Frauen zu entlassen. Aber im Anfang ist es nicht so gewesen."[4]) Ein unerhörtes Wort! Jesus wagt es, sich der Tora zu

---

[1]) Mth. 19, 4—6.

[2]) ed. Schechter, Cambridge 1910, (Fragments of a Zadokite Work) IV 21.

[3]) Über Polygamie im Judentum der Zeit Jesu vgl. mein: Jerusalem zur Zeit Jesu, II A, Leipzig 1924, S. 8 f.

[4]) Mth. 19, 8.

widersetzen. Der Eindruck dieses Ausspruches Jesu auf die Zeitgenossen ist an einem Wort zu ermessen, das sich vielleicht direkt auf Jesus bezieht: „Wenn jemand sagen würde: die ganze Tora ist von Gott mit Ausnahme dieses (einen) Verses, den nicht der Heilige, gepriesen sei er!, sondern Moses aus eigenem Antrieb gesprochen hat, so gilt von ihm: ‚Das Wort Jahwäs hat er verachtet'" (Num. 15, 31).[1] Jesus schreckt nicht vor der Ablehnung eines Moseswortes zurück, mochte das auch als Lästerung der Tora empfunden werden. Auch ein Wort der Tora kann nichts ändern an dem Zeugnis der Schöpfungsgeschichte, daß die Ehe nach Gottes willen unlöslich sein soll und daß der paradiesische Urzustand der Schöpfung keine Zerstörung der Ehe und keine Scheidung kennt. Jesus fordert die Wiederherstellung des Gehorsams gegen den reinen Schöpferwillen Gottes. Mit seinem Kommen aber ist die Stunde gekommen, in der die vollkommene heilige Schöpfungsordnung Gottes wieder in Kraft tritt. „Ich sage euch aber, daß jeder, der seiner Frau den Scheidebrief ausstellt, es sei denn, daß es sich um Ehebruch handele, und eine andere heiratet, die Ehe bricht."[2] Das ist Gottes „ureigentlicher Wille",[3] das ist die „Paradiesordnung",[4] daß die Ehe unlöslich sei; nur den Fall nimmt Jesus aus, daß menschliche Sünde die Ehe durch die Tat bereits gebrochen hat.[5] „So wird die messianische Endzeit

---

[1]) b. Sanh. 99ª (Bar.) [2]) Mth. 19, 9.

[3]) Deißner, Das völkische Christusbild, Berlin-Lichterfelde 1925, S. 44.

[4]) Johannes Jeremias, Das Evangelium nach Markus, Chemnitz 1928, S. 131.

[5]) Damit ist nicht gesagt, daß Jesus die schammaitische Auffassung, wonach Unzuchtsünden zur Scheidung berechtigen (S. 65), vorbehaltlos teilt. Denn die Schammaiten verstanden unter Unzuchtsünden („Schandbares" Dt. 24, 1) alles, was gegen die guten Sitten verstieß, z. B. Ausgehen mit aufgelöstem Haar, mit an den Seiten aufgerissenem Kleid, mit entblößten Armen (j. Gitt. IX 50ᵈ 27 ed princ. Venedig 1523).

zum verklärten Abbild der Urzeit,"[1]) in der die Ehe noch nicht durch die Sünde zerstört war.

Das ist der Schlüssel zum Verständnis der sittlichen Forderung Jesu überhaupt. Die menschlichen Rechtssatzungen, und stammten sie von einem Moses, müssen weichen. Denn die erlöste messianische Heilsgemeinde der Jünger Jesu ist dem Äon entnommen, der unter der Knechtschaft menschlicher Entartung und Hartherzigkeit gegen Gottes Gebot steht; sie gehört der verklärten Welt Gottes an, die ihr durch Jesus aufgetan worden ist und in der der reine Schöpfungswille Gottes regiert.

II.

Jesus als Weltvollender in der Herrlichkeit.

Jesus hat während seiner irdischen Wirksamkeit in Worten und Taten den Anspruch erhoben, der Weltvollender, der Anfänger der neuen Menschheit und der neuen Schöpfung Gottes, zu sein. Aber solange er in der Niedrigkeit wirkt, ist sein königliches Amt nur für seine Gemeinde erkennbar, in der sich die Kraft der neuen Welt schon in der Gegenwart auswirkt. Doch so bleibt es nicht. Es kommt die Stunde, in der der Satan sichtbar entmächtigt wird und die Weltverklärung sichtbar offenbart wird.

1.

In einer letzten Fluchzeit[2]) wird der Satan die letzte Empörung gegen Gott versuchen, wird die Sünde sich mit unverhüllter Frechheit gegen Gott erheben, werden sogar die Kräfte der Natur ihrem Schöpfer den Gehorsam ver-

---

[1]) Deißner S. 45. [2]) Mk. 13, 5—25 Par.

weigern.[1]) Das sind die letzten Todeszuckungen einer dem Untergang geweihten Welt. Denn wenn die Not den Höhepünkt erreicht haben wird im schauerlichen Chaos, dann ist die Stunde der Parusie Jesu gekommen. Er hält Königseinzug, auf den Wolken des Himmels als seinem Thronsitz, als der Throngefährte Gottes zu seiner Rechten sitzend,[2]) umkleidet mit dem göttlichen Feuerglanz,[3]) geleitet von dem Hofstaat der Engellegionen,[4]) die die Auserwählten — Lebende und Tote — zu ihm versammeln.[5]) Diese Königsankunft erfolgt im Feuer[6]) der Feuerflut, die den sündigen Kosmos vernichtet, wie einst in den Tagen von Sodom und Gomorrha;[7]) vom Brandstrahl des Christus getroffen, fällt der Satan wie ein Blitz vom Himmel,[8]) um dem „ewigen Feuer, das dem Satan und seinen Engeln bereitet ist", anheimzufallen.[9]) Dieses Feuer des Weltenbrandes ist zugleich das Feuer der Läuterung für die Jünger Jesu: „denn jeder wird mit Feuer gesalzen werden";[10]) jeder der Seinen muß durch die Feuertaufe hindurch.[11]) Von der Läuterungstaufe im Feuer handelt auch das Agraphon: „Wer mir nahe

---

1) Mk. 13, 24 f. Par.
2) Mk. 14, 62 Par.
3) Mth. 25, 31 u. ö.
4) Mk. 13, 27 Par.; Mth. 26, 53.
5) Mth. 25, 31 f. u. ö.
6) Lk. 12, 49; s. u. Anm. 11.
7) Lk. 17, 28—30; von hier aus ist Lk. 9, 54 zu verstehen.
8) Lk. 10, 18.
9) Mth. 25, 41. Man beachte, daß auch die Predigt des Urchristentums von der Parusie im Feuer (2. Th. 1, 8; 1. Ko. 3, 13) und der Vernichtung des Kosmos (2. Ptr. 3, 7—10; 1. Ko. 3, 13—15) und des Satans (2. Thess. 2, 8 vgl. 1, 8; Apk. 20, 9—10) durch Feuer redet.
10) Mk. 9, 49.
11) Lk. 12, 50. — Lk. 12, 49 und 12, 50 sind parallel aufgebaute Sätze. V. 50 handelt also nicht von der Wassertaufe, sondern von der Feuertaufe, vgl. Mth. 3, 11; (über die Taufe als Bild vgl. W. Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde, Gütersloh 1928, S. 23 f.); dann aber ist nicht Jesus Objekt der Taufe, sondern der Kosmos.

ist, ist dem Feuer nahe; wer aber fern von mir ist, ist dem Reiche fern."[1])

Aber aus dem Weltenbrand, der die alte Welt vernichtet, ersteht ein neuer Kosmos. Die Parusie ist die Stunde der „Wiedergeburt der Welt".[2]) Als Richter und König sitzt Jesus auf dem Thron des Feuerglanzes,[3]) neben ihm auf zwölf Thronen die zwölf Jünger[4]) als Richter und

---

[1]) Orig. in Jer. XX 3; Didymus in Ps. 88, 8.

[2]) Mth. 19, 28. [3]) Mth. 25, 31.

[4]) Die Geschichtlichkeit des Zwölferkreises ist gesichert. 1. Durch die Zugehörigkeit des Verräters, den spätere Erfindung unmöglich diesem Kreise zugezählt haben würde. 2. Durch das alte Kerygma 1. Ko. 15, 5. Nun weichen aber die vier Listen Mk. 3, 16—19; Mth. 10, 2—4; Lk. 6, 14—16; Ag. 1, 13 in einem Punkte voneinander ab: Mk. hat Thaddäus, Mth. Lebbäus, Lk. Ag. Judas Jakobi. Daß es sich um dieselbe Persönlichkeit handelt, ist aus folgenden Gründen höchst wahrscheinlich: 1. Lk. bietet einen Eigennamen mit Patronymikon, Mth. einen aramäischen Beinamen (libbai = Herzenskind oder Beherzter), Mk. einen griechischen Namen oder Beinamen (taddai = Theodotos = Gottesgeschenk). In derselben Weise wird von einem anderen Angehörigen des Zwölferkreises überliefert: Eigenname mit Patronymikon (Šimʿōn bar Jōnā, Mth. 16, 17), aramäischer (Kēphā) und griechischer (Petros) Beiname. Damit ist zunächst erwiesen, daß es durchaus möglich ist, daß es sich um dieselbe Persönlichkeit handelt. Weiter: 2. Wenn man davon absieht, daß Mth. einmal (Mth. 10, 3) den Beinamen „der Zöllner" erhält, und bedenkt, daß der Beiname b^e^nē ʾargīs „Revolutionäre" (Mk. 3, 17) — die richtige Deutung gab H. Raschke, Aus der Werkstatt des Markusevangelisten, Jena 1924, S. 157 — nach W b c e q allen Zwölfen beigelegt wurde, so ergibt sich, daß nur diejenigen Jünger einen Beinamen erhalten, deren Eigenname im Zwölferkreis doppelt vorkommt: Simon, Jakobus, Judas. Der von Lukas (6, 16 Ag. 1, 13) und vom vierten Evangelisten (Joh. 14, 21) bezeugte „Judas, nicht der Sikarier" hat also sicher einen oder mehrere Beinamen gehabt, um ihn von dem gleichnamigen Verräter zu unterscheiden. 3. Nun aber hatte der Name Judas in der Urgemeinde keinen guten Klang. Es ist also sehr wohl begründet, wenn der für Judenchristen schreibende Mth. den aramäischen, der für Heidenchristen schreibende Mk. den griechischen Beinamen eines Mannes überlieferte, der den verfemten Namen trug. Erst Lk., der gewissenhafte Historiker, hat Eigennamen und Patronymikon des Jüngers überliefert:

als die gotterwählten Führer des erlösten Zwölfstämmevolkes.[1]) Er setzt den Fuß auf den Nacken seiner Feinde, die ihm Gott vor den Thron legt,[2]) und hält Gericht ab über Tote und Lebendige,[3]) über Juden und Heiden.[4]) Dieses Gericht dient nicht nur der Bestrafung der Sünder, sondern sein Zweck ist die Sammlung der heiligen Gemeinde, der die Königsherrschaft Gottes gehört.[5])

So ist die Parusie die Stunde der Weltvernichtung und zugleich der sichtbaren Weltvollendung und der Sammlung der erlösten Gemeinde. Das ist das Wunder der Königsherrschaft Gottes. Der gute Hirt sammelt seine Schafe,[6]) die „Gesegneten seines Vaters“, denen die seit Anbeginn der Schöpfung bereitstehende verklärte Welt gehört.[7])

2.

Wo Jesus von dem Endzustand der verklärten Welt redet, da redet er fast ausschließlich in den Bildern und Motiven der Symbolsprache;[8]) das Alltagswort reicht hier nicht aus. Es sind die uralten Bilder der ersehnten Segenszeit, in die Jesus seine Worte kleidet. Die wichtigsten Motive der Heilszeit in der Predigt Jesu sind diese:[9])

Jehūdhā bhar Ja'aqōbh. — Ist die Geschichtlichkeit des Zwölferkreises nicht zu bezweifeln, so ist auch die eschatologische Deutung der Zwölfzahl Mth. 19, 28 in ihrer Echtheit gesichert.

[1]) Mth. 19, 28.

[2]) Mk. 12, 36 Par. Zur Vorstellung vgl. Greßmann, Der Messias, Göttingen 1929, S. 20 f.

[3]) Mth. 12, 41 f. u. ö.

[4]) Daß Mth. 25, 31—46 das Gericht über die Heiden geschildert wird, ist gesichert 1. durch V. 32, 2. durch die rabbinischen Parallelen (Billerbeck IV 1199—1212).

[5]) Mth. 13, 43; 25, 34. [6]) Mth. 25, 34. [7]) Ebenda.

[8]) Vgl. das Motivregister von Alfred Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients[4], Leipzig 1930. Z. B. unter: Segenszeit.

[9]) Weiteres Material im symbolsprachlichen Register am Ende dieses Heftes.

Ausübung der Weltherrschaft durch Gott[1]) und Christus.[2])
Verteilung der Weltherrschaft.[3])
Huldigung vor Christus.[4])
Feier der heiligen Hochzeit.[5])

Gotteskindschaft:[6]) { Heimkehr in das Vaterhaus.[7])
Austeilung des Erbteils an die Gotteskinder.[8])

Umkehrung der Verhältnisse: { Arm — Reich.
Hungern — Sattsein.
Weinen — Lachen.
Verfolgung — Verherrlichung.[9])
Letzte — Erste.[10])
Trauer — Tröstung.[11])
Demut — Herrschaft.[12])
Mühsal — Erquickung.[13])

Verleihung des himmlischen Kleides[14]) der Engel.[15])
Verleihung des neuen Namens.[16])
Schau Gottes.[17])
Anbetung Gottes im Neuen Tempel.[18])
Gehorsam gegen Gott.[19])

---

[1]) Mth. 6, 9. [2]) S. o. S. 70—72.

[3]) Mth. 5, 5; 19, 28. Die letztere Stelle bezeichnet die Jünger nicht nur als Richter, sondern zugleich („Throne!") als die gotterwählten Führer des erneuten Volkes Israel.

[4]) Mth. 23, 39. [5]) S. o. S. 22—24. [6]) Mth. 5, 9.

[7]) Joh. 14, 1—3; vgl. Lk. 15, 11—32.

[8]) Mth. 5, 5; 19, 29; 25, 34. Mth. 19, 29 scheint mir Mth. gegenüber Mk. und Lk. den ältesten Text erhalten zu haben: die rein eschatologische Aussage ist die dogmatisch schwierigere, also ältere Form.

[9]) Lk. 6, 20—26. [10]) Mth. 19, 30. [11]) Mth. 5, 4.

[12]) Mth. 5, 5. [13]) Mth. 11, 28.

[14]) Mth. 13, 43. Es ist das Kleid des göttlichen Lichtglanzes.

[15]) Mk. 12, 25 Par. [16]) Mth. 5, 9. [17]) Mth. 5, 8.

[18]) Joh. 4, 23 (s. S. 79—81). Die erste Vaterunser-Bitte Mth. 6, 9: das ganze Vaterunser ist eschatologisch zu verstehen. S. o. S. 52, Anm. 9.

[19]) Mth. 6, 10.

Feier des himmlischen Mahles:
- Lebensbrot.
- Lebenswasser.
- Sättigung und Stillung des Durstes.
- Gottesgemeinschaft im heiligen Mahl.[1])

Tilgung der Schulden.[2])
Befreiung von Satan[3]) und Tod.[4])
Ewiges Leben.[5])
Lachen der Heilszeit.[6])
Hütung der Herde durch den guten Hirten.[7])

Niemals handelt es sich bei diesen Aussagen Jesu, in denen er die erneute Welt schildert, um Seligkeit des einzelnen; vielmehr besagen alle diese Bilder und Motive übereinstimmend, daß das Heil in der Gemeinschaft *der verklärten Gemeinde* mit Gott und mit ihm besteht. Das sei an zwei der wichtigsten dieser symbolsprachlichen Motive zu zeigen versucht, am Motiv vom endzeitlichen Mahl und vom neuen Tempel.

3.

Immer wieder begegnet das Bild vom Mahl in den endzeitlichen Worten und Gleichnissen Jesu; er hat es besonders geliebt. „Höret ein Gleichnis für die Königsherrschaft Gottes![8]) Es war ein menschlicher König, der seinem

---

[1]) S. u. S. 74—79. [2]) Mth. 6, 12; Mk. 3, 28 Par.; Mth. 18, 24.

[3]) Mth. 6, 13. [4]) Lk. 20, 36.

[5]) Ewiges Leben: Mth. 25, 46 u. ö.

[6]) Lk. 6, 21: (vgl.: das Ostergelächter im deutschen Mittelalter).

[7]) Joh. 10, 16; vgl. Mth. 25, 31 ff.

[8]) So etwa läßt sich das ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν Mth. 22, 1 wiedergeben. Denn nicht der König (Luther: „das Himmelreich ist gleich einem Könige") wird mit der Basileia verglichen, sondern die Hochzeitsfeier. Die Inkonzinnität der Einleitungsformel im griechischen Text des N. T. ist für sämtliche Himmelreichsgleichnisse zu beachten (Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu, Tübingen 1912, S. 12).

Sohne das Hochzeitsmahl rüstete."[1]) „Und die gerüsteten (Jungfrauen) gingen mit ihm hinein zum Hochzeitsmahl, und die Tür wurde zugeschlossen."[2]) „Wie mein Vater mir die Königsherrschaft vermacht hat, so vermache ich euch, daß ihr esset und trinket an meinem Tische, wenn ich König bin."[3]) „Ich sage euch aber, daß viele von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische liegen werden in der Königsherrschaft Gottes."[4]) Und in der letzten Nacht vor seinem Tode hat er seinen Jüngern davon geredet, wie er das Passahmahl auf der verklärten Erde neu essen, den Segensbecher der Passahfeier neu austeilen werde als der Hausvater, der mit den Seinen das ewige Ostern hält.[5]) Selig, wer den Ruf Gottes hört und sich aufmacht zum großen Abendmahl; er darf „Brot essen in der Königsherrschaft Gottes",[6]) das himmlische Manna, das „Brot für den morgigen Tag" der vierten Vaterunser-Bitte.[7])

Es gehört zu den schlimmsten Verkennungen neutestamentlicher Worte, daß man aus abendländischen Vorstellungen heraus geurteilt hat: es sei bedauerlich, daß Jesus in die sinnlich-materiellen Vorstellungen von den Genüssen der Tafel verfalle, wenn er von der ewigen Seligkeit rede. Hier zeigt sich an einem Schulbeispiel, zu welchen schlimmen Verkennungen von Jesusworten die Unkenntnis der biblischen Symbolsprache führen muß.

Für das Morgenland liegt im Bilde der Tischgemeinschaft Heiligstes. Es ist ein Grundgedanke morgenländischer religiöser Bildsprache: Essen und Trinken vermittelt

[1]) Mth. 22, 1. [2]) Mth. 25, 10.
[3]) Lk. 22, 29—30. Zur Übersetzung der letzten Worte s. S. 57, Anm. 3.
[4]) Mth. 8, 11 Par. [5]) Lk. 22, 16. 18; Mk. 14, 25; Mth. 26, 29.
[6]) Lk. 14, 15 und das folgende Gleichnis.
[7]) S. o. S. 52, Anm. 9.

die Schau der höheren Welt und die Gemeinschaft mit Gott.[1]) Schon an den ersten Blättern der Bibel kann man das lernen. Als die ersten Menschen im Paradiese vom Baum der Erkenntnis gegessen hatten, da wurden ihre Augen aufgetan.[2]) „Schmeckt und sehet, daß Jahwä gütig ist," sagt der Psalmist, der das Bild dem alttestamentlichen Opferkult entnimmt,[3]) und das Neue Testament wendet diesen Vers auf das heilige Mahl an, in dem der Christ die Gemeinschaft mit seinem Herrn „schmecken" darf.[4]) Das gleiche Bild liegt in der spätjüdischen Apokalyptik vor, wo von dem „Essen" die Rede ist, das das Leben vermittelt. So wird den Gerechten verheißen: „Er selbst (Gott) wird den Heiligen von dem Holze des Lebens zu essen geben;"[5]) namentlich das äthiopische Henochbuch schildert ausführlich[6]) die Herrlichkeit des Lebensbaumes: „Er wird den Gerechten und Demütigen übergeben werden. Seine Frucht wird den Auserwählten zum Leben (dienen) und er wird zur Speise an den heiligen Ort bei dem Hause Gottes, des Königs der Ewigkeit, verpflanzt werden."[7]) Die Offenbarung des Johannes hat dieses Bild aufgenommen; dem Überwinder wird die Vollmacht verliehen, vom Baum zu essen, dessen Frucht das Leben schenkt.[8])

Der ganze alttestamentliche Opferkult hat in diesem Gedanken, daß das Essen und Trinken vom heiligen Mahl die Gottesgemeinschaft vermittelt, eine seiner wichtigsten Wurzeln: Gott gibt sich im heiligen Opfermahl zur Gemein-

---

[1]) Grundlegend: Johannes Jeremias, Der Gottesberg. Ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Symbolsprache. Gütersloh 1919, besonders S. 18 f.

[2]) Gen. 3, 7. [3]) Ps. 34, 9. [4]) 1. Ptr. 3, 2.

[5]) Test. Levi 18. [6]) 24, 4—25, 7.

[7]) 25, 4—5; vgl. ferner IV. Esra 8, 52. [8]) Apk. 2, 7; 22, 2. 14.

schaft. Die sakramentalen Mahlzeiten der Mysterienreligionen, bei denen Speise und Trank die Vergottung des Mysten bewirken, sind nur von hier aus zu verstehen. Auch die Heiligkeit der Tischgemeinschaft im Morgenland ist hierher zu stellen. Warum sind die Pharisäer besonders darüber entrüstet, daß Jesus mit den Zöllnern und Sündern zu Tische liegt?[1]) Weil die Tischgemeinschaft heilig ist und die Menschen nicht nur untereinander, sondern auch mit Gott verbindet. Es ist ein sinnfälliges Handeln Jesu, eindrücklicher[2]) als viele Worte, wenn er den Sündern seine vergebende Heilandsliebe in der Gewährung der Tischgemeinschaft offenbart.[3]) Vor allem aber liegt hier der Schlüssel zum Verständnis des heiligen Abendmahles: „Der Segenskelch, über dem wir den Segensspruch sprechen, ist er nicht Gemeinschaft mit dem Blute des Christus? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Gemeinschaft mit dem Leibe des Christus?“[4]) Ohne Kenntnis der morgenländischen Symbolsprache, derzufolge das heilige Mahl, Essen und Trinken, die Gemeinschaft mit Gott vermittelt, ist Jesu Handlung am letzten Abend vor seinem Tode unverständlich, ist unverständlich, daß die Urgemeinde bekennt, im Herrenmahl biete sich der Herr ihr zur Gemeinschaft dar.

---

[1]) Mk. 2, 16 Par. [2]) Mth. 11, 19!

[3]) Das Essen des Auferstandenen mit den Jüngern (Lk. 24, 30. 41—43; Ag. 1, 4; 10, 41; Joh. 21, 13; die Erscheinung des Auferstandenen vor Jakobus nach dem Hebräerevangelium = Hieronymus vir. ill. 2) ist die Wiederaufnahme des alten Verhältnisses und sichtbares Zeichen der Vergebung Jesu. — Erst später ist dieser Zug antidoketisch ausgewertet worden; vgl. die Varianten zu Lk. 24, 42—43: danach soll Jesus Honigwaben gegessen haben und die Reste zurückgegeben haben (Lk. 24, 43) — offenbar soll durch den Nachweis des Eindruckes der Zähne in den Waben die Leiblichkeit des Auferstehungsleibes dokumentiert werden gegenüber den Lehren der Doketen vom Scheinleib Jesu.

[4]) 1. Ko. 10, 16.

Essen und Trinken vermittelt die Gemeinschaft mit Gott. Besonders lehrreich ist die Stelle Lk. 24, 35: „Und sie erzählten, was sie auf dem Wege erlebt hatten und wie er von ihnen erkannt worden sei beim Brotbrechen (*ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου*).“ Das kann nicht heißen, daß die Emmausjünger den Auferstandenen an der Art und Weise erkannt hätten, wie er das Brot brach. Denn *κλάσις τοῦ ἄρτου* (Brotbrechen) bezeichnet bei Lukas nicht die Handlung des Durchreißens der Brotfladen, sondern die Wendung ist bei ihm ein verhüllender, das Sakrament vor unberufenen Lesern schützender Ausdruck für die Feier des Herrenmahles.[1]) „Sie versammelten sich regelmäßig zu (dem Anhören) der Lehre der Apostel und zur (Ausübung der) Liebestätigkeit,[2]) zum Brotbrechen und zu den Gebeten,“ heißt es Ag. 2, 42 von der urchristlichen Abendmahlsfeier.[3]) Das heißt also: es muß Lk. 24, 35 übersetzt werden: „Und sie erzählten, wie er von ihnen beim heiligen Mahl erkannt worden sei.“ Er hat mit ihnen gegessen — und beim heiligen Mahl „wurden ihre Augen aufgetan, daß sie erkannten, wer er sei“.[4])

Essen und Trinken vermitteln die Gemeinschaft mit Gott, dieser uralte Gedanke morgenländischer Symbolsprache ist auch der Schlüssel zu den Worten Jesu vom himmlischen Mahl, mit denen er die Vollendung beschreibt. Es ist die heilige Gemeinde der Erlösten Jesu, die in der verklärten

---

[1]) Arkandisziplin findet sich auch sonst bei Lk. z. B. in dem ursprünglichen verkürzten Abendmahlsbericht (Lk. 22, 19[a]).

[2]) *Κοινωνία* ist so nach Röm. 15, 26 zu übersetzen. Vgl. mein Jerusalem zur Zeit Jesu II A, S. 47, Anm. 8. Das Wort *Κοινωνία* im Sinne der „Beisteuer“ ist jetzt auch inschriftlich nachgewiesen auf einer kleinasiatischen Inschrift aus Pogla am Taurus (Ad. Wilhelm, Jahresh. des österr. archäol. Instituts IV, Beiblatt S. 37 ff.).

[3]) Ebenso das Verbum *κλᾶν τὸν ἄρτον*: Ag. 2, 46; 20, 7. 11; 27, 35; 1. Ko. 10, 16.

[4]) Lk. 24, 31.

Welt mit ihm das Abendmahl halten darf. Er, der erhöhte Herr, wird sich gürten und ihnen aufwarten.[1]) Er kehrt das Verhältnis um und bedient die Seinen, als wären sie die Herren.[2]) Er stillt den Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit[3]) und reicht ihnen das Brot des Lebens und den Becher des Heils[4]) — immer ist er der Gebende und die Gemeinde die Nehmende, die aus seiner Fülle Gnadengabe um Gnadengabe schöpfen darf, — und im heiligen Mahl dürfen sie die Gemeinschaft mit ihrem Herrn erleben und mit den Augen des Auferstehungslichtglanzes Gott schauen.[5])

Das ist die sichtbare Weltvollendung: die heilige vollendete Gemeinde, deren Herr Jesus Christus ist. In der heiligen Gemeinde vollendet sich Schöpfung und Erlösung.

4.

Unter den anderen Bildern, mit denen Jesus die Vollendung schildert, hat er neben dem Bilde vom heiligen Mahl besonders gern das Bild vom neuen Tempel gebraucht.

Er redet davon, daß er den neuen Tempel errichten werde, der nicht mit Händen gemacht ist, und vergleicht sich dabei mit dem Erbauer der neuen Gotteswohnung.[6]) Anders wendet Jesus dasselbe Bild vom neuen Tempel an, wenn er das Wort aus dem 118. Psalm auf sich bezieht: „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, den hat Gott zum Eckenhaupt gemacht.“[7]) Auch dieses Bild redet vom neuen

---

1) Lk. 12, 37.

2) Schlatter, Die Geschichte des Christus, Stuttgart 1923, S. 469.

3) Mth. 5, 6; Lk. 6, 21.

4) Lk. 22, 16. 18; Mk. 14, 25 Par.

5) Mth. 13, 43; 5, 8.

6) S. o. S. 39 f.; 43 f.

7) Ps. 118, 22.

Tempel.[1]) Wir wissen, daß mit dem Ausdruck „Eckenhaupt" der Schlußstein des Baues bezeichnet wurde, der über dem Portal eingesetzt wurde.[2]) Jesus bezeichnet sich also, wenn er Ps. 118, 22 auf sich selbst bezieht, als den Schlußstein, der den neuen Tempel zur Vollendung bringt. Vom neuen Tempel handelt weiter das Wort Mth. 12, 6: „Ich sage euch aber, hier ist mehr als der Tempel." Das Wort wird aus dem Zusammenhang heraus, in dem es gesprochen worden ist, deutlich. Jesus verteidigt seine Jünger gegen den Vorwurf des Sabbathbruches. Er verweist zunächst auf David,[3]) der am Sabbath[4]) die Schaubrote aß, und stellt sich als den Herrn Davids[5]) über ihn: was Davids Begleitern erlaubt war, das ist erst recht Jesu Jüngern erlaubt. Sodann verweist er auf die Priester, die im Heiligtum den Sabbath brechen dürfen, und fügt hinzu, daß hier mehr sei als der Tempel.[6]) Die Analogie des ersten Beispiels zeigt, daß Jesus sich in gleicher Weise wie bei dem ersten Beispiel über das Vorbild stellt. Was den Priestern erlaubt ist, ist seinen Jüngern erst recht erlaubt, weil hier mehr ist als der Tempel, nämlich — das allein kann ergänzt werden — der Herr des himmlischen Heiligtums. Endlich hat Jesus in dem Gespräch über die Davidssohnschaft den 110. Psalm auf sich angewandt:[7]) „Der Herr sprach zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis

---

[1]) Vgl. mein: Golgotha, Leipzig 1926, S. 77—80.

[2]) Vgl. meinen Aufsatz: Der Eckstein (*ΑΓΓΕΛΟΣ* I 1925, S. 65—70). Zu den dort angeführten Belegen kommt hinzu: Aphraates, hom. 1, 6.

[3]) Mth. 12, 3—4.

[4]) Die rabbinische Exegese von 1. Sam. 21, 1—7 verlegt den Vorfall teilweise auf einen Sabbath (R. Šim'ōn um 150: b. Men. 95b). Nur wenn man das berücksichtigt — es ist bislang in der Exegese völlig unbeachtet geblieben — wird überhaupt verständlich, warum Jesus Mth. 12, 3—4 im Zusammenhang des Streitgesprächs über den Sabbath die Geschichte anführt, wie David die Schaubrote aß.

[5]) Vgl. Mk. 12, 35—37 Par. [6]) Mth. 12, 5—6. [7]) Mk. 12, 36 Par.

ich deine Feinde dir zur Füßen lege“ — jenen Psalm, in dem der Davidsherr als Priester bezeichnet wird: „Jahwä hat geschworen und läßt sichs nicht gereuen: du bist Priester für immer nach der Weise Melchisedeks.“[1]) Die angeführten Herrenworte handeln sämtlich vom neuen Heiligtum. Jesus bezeichnet sich als den Erbauer des Tempels, der nicht mit Händen gemacht wird, als seinen Schlußstein und Vollender, als seinen Herrn und Hohenpriester.

Der neue Tempel, der nicht mit Händen gemacht wird, das ist wieder die vollendete Gemeinde.[2]) Wenn dieser Tempel durch Gottes Wundermacht errichtet ist, dann ist die Stunde gekommen, in der man nicht mehr fragt, ob man auf dem Garizim oder in Jerusalem anbeten soll. Das Alte ist vergangen. Der Streit um die Heiligtümer ist zu Ende, die Tempeltore in Jerusalem und auf dem Garizim sind geschlossen. Die neue Welt selbst, Himmel und Erde umfassend, ist ein einziger Tempel der Anbetung Gottes. Dann gibt es auch kein Lehramt mehr; alle sind sie Priester, Propheten und Lehrer, wahrhaftige Anbeter, die Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten.[3]) Jesus aber ist der Herr und Hohepriester des neuen Heiligtums, seiner Gemeinde, in der die durch die Sünde zerstörte Gemeinschaft Gottes mit den Menschen wiederhergestellt ist.

Das ist Jesu Hoheitsbewußtsein als Weltvollender in der Herrlichkeit: er ist der Herr der verklärten Gemeinde. „Es wird sein eine Herde und ein Hirt.“[4])

---

[1]) Ps. 110, 4.

[2]) Die folgende Auslegung von Joh. 4, 23—24 nach Friedrich Jeremias, Das morgenländische Heiligtum. Dieser Vortrag meines Vaters, gehalten in der Vortragsreihe des Institutum Judaicum in Berlin im Januar 1929, ist im Druck im *ΑΓΓΕΛΟΣ* 1930.

[3]) Joh. 4, 23—24. [4]) Joh. 10, 16.

1. Verzeichnis der zitierten Bibelstellen.

2. Symbolsprachliches Register:

Die Motive der Weltvollendung.
